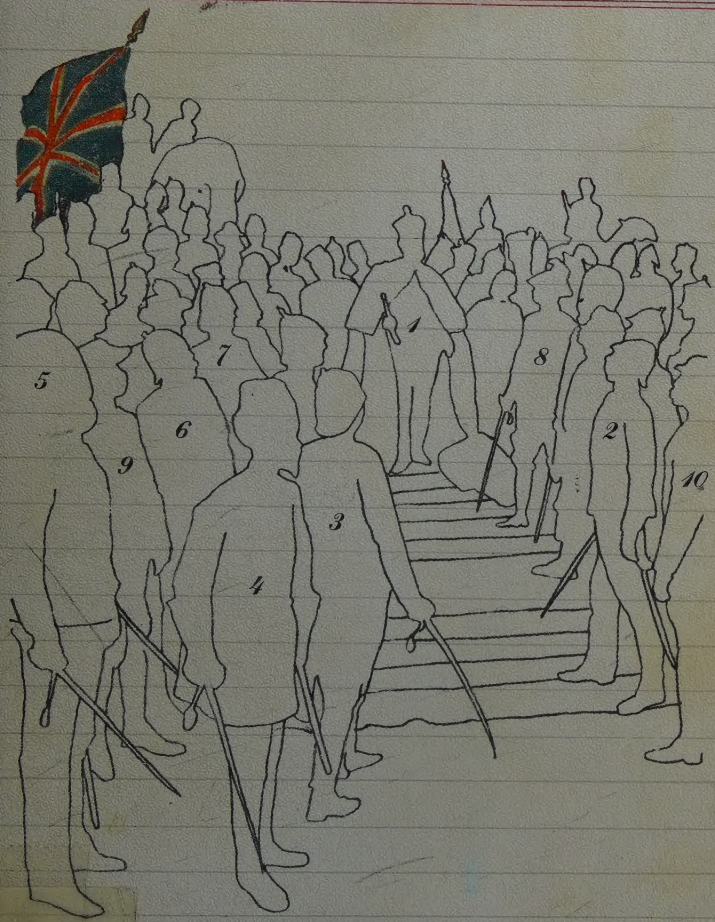


Bertrand Russell
Retratos de memoria y otros ensayos

Alianza Editorial

B
1649
.R9
R48 1976

Bertrand, Russell: Retratos de memoria y otros ensayos

C.1

DATE DUE

MAR 2 5 1995	O.V.		
DE 3 '95	O.V.		
APR 26 2004			

St. Augustine College
Learning Resources Center

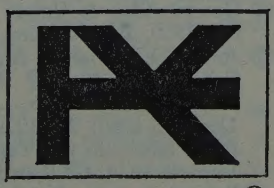
$ 4.50

Retratos de memoria
y otros ensayos

Sección: Humanidades

Bertrand Russell:
Retratos de memoria
y otros ensayos

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *Portraits from Memory and Other Essays.*
Traductor: Manuel Suárez.

B
1649
.R49
R48
1976

© George Allen & Unwin Ltd., 1956, London - M. Aguilar E
tor, 1960, Buenos Aires
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1976
Calle Milán, 38; ☎ 200 0045
ISBN: 84-206-1620-6
Depósito legal: M. 19.642 - 1976
Papel fabricado por Torras Hostench, S. A.
Impreso en A. G. Ibarra, S. A. Matilde Hernández, 31. Mad
Printed in Spain

A quienes sean demasiado jóvenes para recordar cómo era el mundo antes de 1914, les será difícil imaginar el contraste que un hombre de mi edad encuentra entre las memorias de su niñez y el mundo de hoy. Intento acostumbrarme, y no siempre lo consigo, a un mundo de imperios que se desmoronan, de comunismo, de bombas atómicas, de autodeterminación asiática y de decadencia aristocrática. En este extraño mundo inseguro, en el que nadie sabe si estará vivo mañana y en el que se desvanecen, como niebla mañanera, los antiguos Estados, a los que de jóvenes se acostumbraron a la solidez de antaño no les es fácil convencerse de que su vida actual es una realidad, y no una pesadilla pasajera. De las instituciones y modos de vida que, cuando yo era un niño, parecían tan indestructibles como el granito, queda muy poco.

Me desarrollé en una atmósfera impregnada por la tradición. Mis padres murieron siendo yo muy niño, y fui educado por mis abuelos. Mi abuelo había nacido en los primeros días de la Revolución francesa y era

diputado del Parlamento cuando Napoleón era todavía emperador. Como liberal de Fox, consideraba que la hostilidad inglesa hacia la Revolución francesa era excesiva, y fue a visitar al emperador desterrado a la isla de Elba. Fue él, en 1832, el que introdujo el Acta de Reforma, que puso a Inglaterra en el camino de la democracia. Fue Primer Ministro durante la guerra de Méjico y durante las revoluciones de 1848. Como toda la familia Russell, heredó el sello peculiar de liberalismo aristocrático que había caracterizado a la revolución de 1688, en la que un antepasado suyo desempeñó un papel importante. Se me enseñó una especie de republicanismo teórico, según el cual se debía tolerar a un monarca mientras reconociese que era un empleado del pueblo y que estaba sujeto a destitución si no resultaba satisfactorio. Mi abuelo, que no gastaba cumplidos, solía explicar este punto de vista a la reina Victoria, y ella no simpatizaba mucho con él. A pesar de ello, le dio la casa de Richmond Park, donde pasé toda mi juventud. Absorbí determinados principios y expectativas políticas y, en general, he retenido los primeros, a pesar de haberme visto obligado a rechazar las últimas. Habría un progreso ordenado en todo el mundo; no habría ninguna revolución; se llegaría a la desaparición gradual de la guerra y al establecimiento del gobierno parlamentario en todos los desafortunados países que todavía no gozaban de él. Mi abuela solía reírse de una conversación que había mantenido con el embajador ruso; ella había dicho: «Quizá algún día ustedes tendrán Parlamento en Rusia», y él replicó: «Dios nos libre de ello, mi querida lady John.» Cambiando la primera palabra, el actual embajador ruso podría responder lo mismo. Las esperanzas de aquella época parecen ahora un poco absurdas. Habría democracia; pero se suponía que el pueblo estaría siempre dispuesto a seguir el consejo de los aristócratas juiciosos y llenos de experiencia. El imperialismo desaparecería pero las razas sometidas de Asia y de Africa, a quienes los británicos dejarían voluntariamente de gobernar, habrían aprendido las ventajas de un poder legislativo bicameral, compuesto por

un número aproximadamente igual de liberales y conservadores, y, en las zonas tórridas, se reproducirían los duelos parlamentarios de Disraeli y Gladstone, que estaban en su apogeo en la época en la que absorbí mis principales prejuicios políticos. La idea de cualquier inseguridad para el poder británico no cabía en la cabeza de nadie. Gran Bretaña dominaba los mares; y no había más que hablar. Es verdad que existía Bismarck, al que me enseñaron a considerar como un granuja; pero se creía que las influencias civilizadoras de Goethe y de Schiller impedirían que los alemanes fueran llevados a malos pasos por aquel bárbaro granjero. También era verdad que había habido violencia en un pasado no tan distante. En su revolución, los franceses habían cometido excesos que se debían deplorar; pero a su vez, convendría añadir que los reaccionarios los habían exagerado muchísimo y que dichos excesos no habrían tenido lugar, en absoluto, si no hubiera sido por la insensata hostilidad del resto de Europa hacia las progresivas opiniones en Francia. Podría, quizá, admitirse también que Cromwell había ido demasiado lejos al cortar la cabeza del rey; pero, hablando en general, cualquier cosa que se hiciese en contra de los reyes debía ser aplaudida, a no ser, es verdad, que fuera hecha por sacerdotes, como Becket, en cuyo caso uno debía colocarse al lado del rey.

La atmósfera de la casa era la de la piedad y austeridad puritanas. Había plegarias familiares a las ocho en punto, todas las mañanas. Aunque había ocho sirvientes, el alimento era siempre de una simplicidad espartana y, aun lo que había, si era un poco agradable, se consideraba demasiado bueno para los niños. Por ejemplo: si había tarta de manzana y pastel de arroz, sólo se me permitía comer pastel de arroz. Los baños fríos se extendían a todas las épocas del año, y tenía que practicar en el piano todas las mañanas, desde las siete y media a las ocho, aunque el fuego no estuviese aún encendido. Mi abuela nunca se permitió sentarse en un sillón antes de que llegase la noche. El alcohol y el tabaco eran considerados desfavorablemente, aunque una rígida costumbre obligaba a mis abuelos a servir un poco

de vino a los invitados. Sólo se apreciaba la virtud; la virtud a costa del intelecto, de la salud, de la felicidad y de cualquier bien mundanal.

Me rebelé contra esta atmósfera, primero, en nombre del intelecto. Yo era un joven solitario, tímido y afectado. No tenía ninguna experiencia de los placeres sociales de la adolescencia y no los echaba de menos. Pero me gustaban las matemáticas, y las matemáticas eran sospechosas porque no poseían ningún contenido ético. Llegué, también, a no estar de acuerdo con las opiniones teológicas de mi familia, y, conforme iba siendo mayor, fui interesándome de manera creciente por la filosofía, lo que desaprobaron profundamente. Cada vez que la cuestión salía a relucir, repetían con inagotable regularidad: *What is mind? No matter. What is matter? Never mind* *. Después de cerca de cincuenta o sesenta repeticiones, la frase dejó de divertirme.

Cuando por fin fui a Cambridge, a la edad de dieciocho años, me encontré de repente, y casi turbado, entre gente que hablaba la clase de lenguaje que me era natural. Si decía algo que realmente pensaba, ni se me quedaban mirando como si fuera un lunático ni me denunciaban como a un criminal. Había sido obligado a vivir en una atmósfera morbosa en la que se fomentaba una especie de moralidad insana hasta tal grado que la inteligencia se paralizaba. Y el encontrarme en un mundo donde la inteligencia era valorada y donde se consideraba una buena cosa el pensar con claridad me producía un deleite embriagador. Se dice, en ocasiones, que los que han tenido una educación desusada encuentran dificultades para adaptarse al mundo. Mi experiencia no ha sido ésa. El ambiente en que me encontré en Cambridge se ajustó a mí como un guante. Durante mi primer curso, hice amistades para toda la vida y ya nunca tuve que soportar la soledad,

* Para que se comprenda esta frase de doble sentido, se traduce en sus dos variantes posibles. Una de ellas es: «¿Qué es espíritu? Lo que no es materia. ¿Qué es materia? Lo que nunca es espíritu»; y la otra: «¿Qué es espíritu? No importa. ¿Qué es materia? No se preocupe.» *(N. del T.)*

casi insufrible, de mis años adolescentes. Mis primeros tres años en Cambridge estuvieron dedicados a las matemáticas; el cuarto, a la filosofía. Llegaría una época en la que pensaría muy mal de la filosofía que me enseñaron; pero el aprenderla fue un placer y esa filosofía abrió ante mí problemas nuevos y fascinadores, que esperaba ser capaz de resolver. Me atraían, de manera especial, los problemas que se referían a los fundamentos de las matemáticas. Deseaba creer que algún conocimiento es cierto, y creía que las matemáticas ofrecían la mayor esperanza para encontrarlo. Al mismo tiempo, para mí era evidente que las pruebas de los teoremas matemáticos que mis profesores me habían ofrecido eran falaces. Esperaba que pronto obtendría pruebas mejores. El estudio posterior me demostró que mis esperanzas estaban parcialmente justificadas. Pero el encontrar todas las justificaciones que parecían posibles me ha llevado cerca de veinte años, e, incluso esto, es muy pobre comparado con mis esperanzas juveniles.

Cuando terminé mis años de estudiante en Cambridge, tuve que decidir entre dedicar mi vida a la filosofía o a la política. La política había sido la ocupación habitual de mi familia desde el siglo XVI, y pensar en cualquier otra cosa se consideraba como una especie de traición a mis antepasados. Se hizo toda clase de esfuerzos para demostrarme que, si escogía la política, mi camino sería allanado. John Morley, que era ministro en Irlanda, me ofreció un puesto. Lord Dufferin, que era el embajador británico en París, me daba un empleo en nuestra embajada de allí. Mi familia se apresuraba a influir sobre mí en todas las formas que se le ocurría. Durante algún tiempo, titubeé, pero, al fin, el señuelo de la filosofía resultó irresistible. Fue mi primera experiencia de un conflicto y la encontré dolorosa. Desde entonces, he tenido tantos conflictos, que mucha gente ha supuesto que me deben gustar. Sin embargo, habría preferido mucho más vivir en paz con todo el mundo. Pero, una y otra vez, convicciones profundas me han obligado a la discrepancia, incluso en los casos en que menos lo deseaba.

Una vez que me decidí por la filosofía, sin embargo, todo fue bien, durante un largo tiempo. Viví principalmente en una atmósfera académica, en la que la ocupación de la filosofía no era considerada como una locura excéntrica. Todo fue bien hasta 1914. Pero, cuando estalló la primera guerra mundial, pensé que era una locura y un crimen, de los que eran responsables todas las potencias comprometidas en ella, en uno y otro campo. Esperaba que Inglaterra permaneciese neutral, y, cuando esto no sucedió, seguí protestando. Me encontré aislado de la mayoría de mis antiguos amigos y, lo que temía más aún, extraño a la corriente de la vida nacional. Tuve que acudir a recursos de energía que no suponía pudiese poseer. Pero, algo que, de haber sido yo religioso, hubiera llamado la Voz de Dios, me compelía a persistir. Ni entonces ni después he pensado nunca que *todas* las guerras son injustas. Era *aquella* guerra, no cualquier guerra, la que yo condenaba. He creído que la segunda guerra mundial era necesaria, no porque mis opiniones sobre la guerra hubiesen variado, sino porque las circunstancias eran diferentes. De hecho, todo lo que hizo necesaria la segunda guerra fue consecuencia de la primera. Debemos a la primera guerra y a sus repercusiones, el comunismo ruso, el fascismo italiano y el nazismo alemán. Debemos a la primera guerra la creación de un mundo caótico e inestable, en el que se dan todas las razones para temer que la segunda guerra mundial no haya sido la última; en el que hay que combatir al inmenso horror del comunismo ruso; en el que Alemania, Francia y lo que una vez fue el imperio austro-húngaro han retrocedido en la escala de la civilización; en el que cabe esperar cualquier caos en Asia y Africa; en el que la perspectiva de una carnicería enorme y horrible inspira terror a diario, a cada hora. Todos estos males han brotado, tan inevitablemente como en una tragedia griega, de la primera guerra mundial. Considérese, como contraste, lo que hubiera ocurrido si Gran Bretaña hubiese sido neutral en aquella guerra. La guerra habría terminado con una victoria alemana. América no habría sido arrastrada a ella. Gran Bretaña habría

seguido siendo fuerte y próspera. Alemania no hubiera sido impulsada al nazismo; Rusia, aunque hubiese conocido alguna revolución, no hubiera conocido, muy probablemente, la revolución comunista, ya que, en una guerra corta, no hubiera podido ser reducida a las condiciones de completo caos que predominaba en 1917. La Alemania del káiser, aunque la propaganda de guerra de nuestro bando nos la pintaba atroz, de hecho, era sólo fanfarrona y un poco absurda. Yo había vivido en la Alemania del káiser y sabía que las fuerzas progresivas de aquel país eran muy fuertes y tenían abiertas todas las perspectivas de un éxito total. Había más libertad en la Alemania del káiser que la que existe ahora en cualquier país, con la excepción de Gran Bretaña y los países escandinavos. En aquel tiempo se nos dijo que era una guerra por la libertad, una guerra por la democracia y una guerra contra el militarismo. Como resultado de aquella guerra, la libertad ha disminuido en gran medida y el militarismo ha aumentado enormemente. En cuanto a la democracia, su futuro es aún dudoso. Yo no puedo creer que el mundo estaría ahora tan mal como lo está si la neutralidad inglesa, en la primera guerra, hubiese permitido una rápida victoria de Alemania. En ese terreno, nunca he creído que me equivoqué al adoptar la postura que adopté entonces. Tampoco lamento el haber intentado persuadir a la gente, durante todos los años de guerra, de que los alemanes eran menos malvados de lo que la propaganda oficial decía; pues mucho del daño subsecuente, ocasionado por la severidad del tratado de Versalles, y esta misma severidad, no habría sido posible a no ser por el horror moral con que se juzgaba a los alemanes. La segunda guerra mundial fue un asunto completamente diferente. Teníamos que luchar contra los alemanes nazis —en gran medida, como resultado de nuevas locuras—, si queríamos que la vida humana siguiera siendo tolerable. Si los rusos intentan la dominación mundial, debe temerse que la guerra con ellos se supondrá igualmente necesaria. Pero toda esta espantosa sucesión es el resul-

tado de los errores de 1914, y no habría ocurrido si esos errores hubieran sido evitados.

La terminación de la primera guerra no significó el final de mi aislamiento, sino, por el contrario, el preludio de un aislamiento más completo aún (con la excepción de íntimos amigos personales); mi culpa consistió en no aplaudir al nuevo gobierno revolucionario de Rusia. Cuando estalló la revolución rusa, a lo primero, yo le di mi bienvenida como hizo casi todo el mundo, incluyendo la embajada británica en Petrogrado (tal como era entonces). Resultaba difícil seguir, a distancia, los confusos acontecimientos de 1918 y 1919, y no sabía qué pensar de los bolcheviques. Pero en 1920 fui a Rusia, mantuve largas conversaciones con Lenin y otros dirigentes y vi, en la medida que pude, lo que estaba sucediendo. Llegué a la conclusión de que todo lo que se estaba haciendo y todo lo que se estaba intentando era totalmente contrario a lo que desearía cualquier persona que tuviese una concepción liberal. Pensaba que el régimen era ya aborrecible y estaba seguro de que llegaría a serlo aún más. Encontré el origen del mal en un desprecio por la libertad y por la democracia, que era la conclusión natural del fanatismo. Los radicales de aquellos días pensaban que se debía apoyar la revolución rusa, hiciese lo que hiciese, ya que sus enemigos eran los reaccionarios, y criticar dicha revolución equivaldría a proporcionarles armas. Fui sensible a la fuerza de este argumento, y, durante algún tiempo, dudé sobre lo que debía hacer. Pero, finalmente, me decidí por lo que me pareció ser la verdad. Mantuve públicamente que el régimen bolchevique me parecía abominable, y nunca he visto ninguna razón para cambiar de opinión. En este punto, diferí de casi todos los amigos que había hecho desde 1914. La mayoría de la gente todavía me odiaba por haberme opuesto a la guerra, y la minoría, los que no me odiaban por eso, me denunciaron por no elogiar a los bolcheviques.

Mi visita a Rusia en 1920 constituyó un momento decisivo en mi vida. Durante el tiempo que permanecí allí, sentí un terror que iba en gradual aumento y que

se convirtió en una opresión casi intolerable. El país me parecía una inmensa prisión en la que los carceleros eran fanáticos crueles. Cuando encontré a mis amigos aplaudiendo a esos hombres como a liberadores, y considerando el régimen que estaban creando como un paraíso, me pregunté, desconcertado, si mis amigos estaban locos o era yo el que lo estaba. Pero la costumbre de seguir mi propio juicio, en lugar del de los otros, había cobrado fuerza en mí durante los años de guerra. Y, como cuestión de dinámica histórica, me parecía evidente que el ardor revolucionario tendría que convertirse en imperialismo, como ocurrió en la Revolución francesa. Cuando, finalmente, decidí decir lo que pensaba de los bolcheviques, mis antiguos amigos políticos, incluso muchísimos que después han llegado a ser de mi opinión, me denunciaron como lacayo de la *bourgeoisie*. Pero los reaccionarios no tomaron nota de lo que dije, y continuaron describiéndome en las publicaciones como un «cerdo bolchevique vergonzante» *(lily-livered Bolshie swine)*. Y, de esta manera, conseguí disfrutar de lo peor de cada campo.

Todo esto hubiera sido más doloroso de lo que fue, si yo no hubiese tenido la oportunidad, precisamente en aquel momento, de ir a China, donde pasé un año muy felizmente, lejos de la agitación europea. Aunque después he tenido conflictos ocasionales, han sido más externos y menos dolorosos que los relacionados con la guerra y los bolcheviques.

Después de mi regreso de China, en 1921, estuve absorbido durante cierto número de años en la paternidad y en los problemas que plantea la educación. La educación convencional no me gustaba, pero creía que lo que se llama «educación progresiva», en la mayoría de las escuelas, es deficiente en el aspecto puramente escolar. Me parecía, y todavía me parece, que, en una civilización técnicamente compleja como la nuestra, un hombre no puede desempeñar un papel importante si no ha tenido en su juventud una dosis muy considerable de mera instrucción. En aquel tiempo no pude encontrar ninguna escuela que me pareciera satisfactoria, e intenté fun-

dar mi propia escuela. Pero una escuela es una empresa administrativa, y descubrí que no tenía talento para administrador. La escuela, por lo tanto, fue un fracaso. Pero, afortunadamente, por aquel entonces, encontré otra escuela que hacía poco se había convertido en algo excelente. Escribí dos libros sobre educación y gasté mucho tiempo pensando sobre ella, pero, como cualquiera podría haber esperado, fui más afortunado en la teoría que en la práctica. No creo en una libertad completa para la infancia. Considero que los niños necesitan una rutina fija, aunque haya de llegar el día en el que se desembaracen de ella. Creo también que, si una persona ha de ser ser capaz de amoldarse a la sociedad cuando llegue a ser adulto, debe aprender, mientras es todavía joven, que no es el centro del universo y que sus deseos no son, con frecuencia, el factor más importante de una situación. Pienso también que el alentar la originalidad, sin que exista una preparación técnica, que se practica en muchas escuelas progresivas, constituye un error. Hay algunas cosas, en la educación progresiva, que me gustan mucho; especialmente, la libertad de expresión y la libertad de investigar los hechos de la vida, y la ausencia de un tipo necio de moralidad que se escandaliza más por la expresión de un juramento que por una acción cruel. Pero creo que los que se han rebelado contra una disciplina poco sabia, han ido muchas veces demasiado lejos, olvidándose de que es necesaria alguna disciplina. Esto es verdad, muy especialmente, cuando se trata de la adquisición de conocimientos.

La edad y la experiencia no han tenido tanto efecto sobre mis opiniones como, sin duda, deberían haber tenido; pero he llegado a comprobar que la libertad es un principio para el que existen limitaciones muy importantes y las que corresponden a la libertad en la educación son, en cierto sentido, típicas. Lo que la gente haga, en determinadas circunstancias, depende enormemente de sus hábitos; y los buenos hábitos no se adquieren sin disciplina. La vida de la mayoría de nosotros transcurre sin que robemos; pero muchos siglos de disciplina policíaca han sido necesarios para producir esa abstención

que parece ahora natural. Si no se enseña modales a los niños, cada uno de ellos se apoderará de la comida de los otros y los mayorcitos acapararán los mejores pedazos. En asuntos internacionales, el mundo no llegará a estar en condiciones tolerables, prolongando la anarquía interestatal, sino por la aplicación del derecho internacional, que no prevalecerá nunca si no es respaldado por una fuerza internacional. En la esfera económica, la vieja doctrina del *laissez-faire* no es mantenida por ningún hombre práctico, aunque algunos soñadores se aferren todavía a ella. Conforme se va llenando el mundo, la regulación se hace más necesaria. No cabe duda que eso es lamentable. El mundo de Odiseo es atractivo. Se navega de isla a isla y se encuentra siempre una mujer adorable, preparada para recibirnos. Pero, hoy en día, las cuotas de inmigración hacen imposible esa clase de vida. Estaba muy bien para Odiseo, que era sólo uno, pero, si cien millones de chinos hubiesen desembarcado en la isla de Calipso, la vida en ella hubiera llegado a ser bastante difícil. La ley, en sentido amplio, consiste en algo sencillo: que el hombre sea libre en lo que sólo le concierne a él mismo, pero que no sea libre cuando intente agredir a otros hombres. Pero aunque la ley, en sentido amplio, sea sencilla, su puesta en práctica, en detalle, resulta muy compleja, y, así, el problema de las limitaciones apropiadas a la libertad humana subsiste todavía.

A pesar de haberme ocupado mucho del mundo y de los grandes acontecimientos producidos en el transcurso de mi vida, me he considerado siempre, ante todo, un filósofo abstracto. He intentado llevar los métodos exactos y demostrativos de la matemática y la ciencia a regiones tradicionalmente abandonadas a la especulación vaga. Me gusta la precisión. Me gustan los perfiles acentuados. Odio la vaguedad nebulosa. Por alguna razón que no alcanzo a comprender, esto ha hecho que una buena parte del público me considere una persona fría, desprovista de pasión. Parece que se supone que todo el que siente alguna pasión debe gozar con engañarse a sí mismo y, con el pretexto de que otro tipo de paraíso no se puede alcanzar, decidir vivir en un paraíso de locos.

No puedo estar de acuerdo con este punto de vista. Cuanto más interesado estoy en alguna cosa, más deseo saber la verdad sobre ella, por desagradable que la verdad pueda ser. Al principio, cuando llegué a interesarme por la filosofía, esperaba encontrar en ella alguna satisfacción a mi deseo frustrado de religión. Durante algún tiempo, encontré un consuelo frío en el mundo eterno de las ideas de Platón. Pero, por último, pensé que esto era un desatino, y no he encontrado en la filosofía ninguna clase de satisfacción al impulso hacia la fe religiosa. En este sentido, la filosofía me ha defraudado; pero, como aclaración, me ha resultado todo lo contrario. Muchas cosas que, cuando yo era joven, constituían materia de gusto o de conjetura, se han convertido en exactas y científicas. Me regocijo de ello y, en la medida en que he sido capaz de contribuir a ese resultado, tengo la impresión de que mi trabajo en filosofía ha merecido la pena.

Pero en un mundo como éste, en el que tenemos que vivir, es cada vez más difícil concentrarse en problemas abstractos. El mundo cotidiano ejerce su presión sobre el filósofo y la torre de marfil de éste empieza a desmoronarse. El futuro de la humanidad absorbe, cada vez más, mis pensamientos. Me eduqué en pleno auge del optimismo victoriano y, aunque la jovialidad cómoda de aquel tiempo ya no es posible, algo queda en mí de la confianza que entonces era tan fácil. Ahora ya no es fácil. Exige cierta fortaleza y cierta capacidad de mirar más allá del momento presente, a un futuro más distante. Pero sigo convencido, por sombríos que sean los tiempos que nos esperan, de que la humanidad resurgirá, que el hábito de la tolerancia mutua, que ahora parece perdido, será recobrado, y que el reinado de la violencia brutal no durará siempre. La humanidad tiene que aprender algunas lecciones nuevas, que son necesarias, dado el aumento del conocimiento práctico sin un correspondiente aumento de la sabiduría. Las exigencias morales y las intelectuales están entrelazadas inseparablemente. Las malas pasiones incapacitan al hombre para ver la verdad y las creencias falsas le ofrecen excusas para las

malas pasiones. Si el mundo ha de resurgir, necesita, a la vez, un pensamiento claro y un sentimiento bondadoso. Puede ser que, para aprender las dos cosas, sea necesario que sobrevenga el mayor de los desastres. Confío en que no ocurra esto. Confío en que algo menos doloroso pueda enseñar esa sabiduría. Pero, por arduo que sea el camino, estoy convencido de que la nueva sabiduría que el mundo nuevo necesita será aprendida más pronto o más tarde y que la mejor parte de la historia humana no reside en el pasado, sino en el futuro.

1. Por qué me dediqué a la filosofía

Los motivos que han conducido a los hombres a convertirse en filósofos han sido de varias clases. El motivo más respetable fue el deseo de comprender el mundo. En la antigüedad, cuando la filosofía y la ciencia no se distinguían entre sí, este motivo fue el predominante. Otro motivo que constituyó un poderoso incentivo en épocas primitivas estaba basado en las ilusiones producidas por los sentidos. Cuestiones de este tipo: ¿dónde está el arco iris? ¿Las cosas son como aparecen a la luz del sol o como aparecen bañadas por la luna? O, en una forma más moderna: ¿son las cosas realmente como aparecen ante el simple ojo o como aparecen vistas por un microscopio? Semejantes acertijos, sin embargo, empezaron, muy pronto, a ser sustituidos por un problema más considerable. Cuando los griegos comenzaron a dudar de los dioses del Olimpo, algunos de ellos buscaron en la filosofía algo que sustituyese a las creencias tradi-

cionales. A través de la combinación de esos dos motivos, surgió un doble movimiento en filosofía: por un lado, se creyó demostrar que mucho de lo que pasa por conocimiento en la vida cotidiana, no es conocimiento real; y, por otro lado, que existe una verdad filosófica más profunda y más en consonancia, según la mayoría de los filósofos, con lo que desearíamos que fuese el universo, que la de nuestras ciencias cotidianas. En casi todas las filosofías, la duda ha sido el aguijón y la certeza ha sido el objetivo. Se ha dudado de los sentidos, de la ciencia, de la teología. En algunos filósofos, una de esas dudas ha sido la principal; en otros, otra. Los filósofos han diferido también ampliamente en cuanto a las respuestas que sugirieron para aclarar esas dudas e, incluso, en cuanto a si es posible una respuesta.

Todas las razones tradicionales influyeron para que me dedicara a la filosofía, pero hubo dos que influyeron de manera especial. La que primero ejerció su influencia, y la que más tiempo la ejerció, fue el deseo de encontrar algún conocimiento que pudiese aceptarse como la verdad cierta. El otro motivo fue el deseo de hallar alguna satisfacción para mis impulsos religiosos.

Creo que lo primero que me llevó a la filosofía (aunque en aquel tiempo la palabra «filosofía» era todavía desconocida para mí) ocurrió cuando tenía once años. Mi niñez fue casi siempre solitaria y mi único hermano era siete años mayor que yo. Indudablemente, como resultado de mi mucha soledad, llegué a ser bastante solemne; tenía un montón de tiempo para pensar, pero no muchos conocimientos con los cuales pudieran ejercitarse mis meditaciones. Aunque aún no era consciente de ello, sentía ese placer por las demostraciones que es típico de la mentalidad matemática. Cuando fuí mayor, encontré a otros que opinaban como yo en este asunto. Mi amigo G. H. Hardy, que era profesor de matemáticas puras, gozaba de este placer con una intensidad muy grande. Una vez, me dijo que, si pudiese encontrar una prueba de que yo me iba a morir antes de cinco minutos, lamentaría naturalmente perderme, pero que ese pesar sería completamente sobrepasado por el placer que

le produciría la prueba. Estuve enteramente de acuerdo con él, y no me ofendí en absoluto. Antes de que empezase a estudiar geometría, alguien me dijo que la geometría demostraba cosas y, por esta razón, cuando mi hermano habló de enseñármela, me alegré mucho. La geometría, en aquel tiempo, era todavía «Euclides». Mi hermano, como principio, empezó con las definiciones. Las acepté con una disposición bastante buena. Pero, después, llegó a los axiomas. «Los axiomas —me dijo— no pueden demostrarse, pero tienen que darse por supuestos, para que todo lo demás pueda ser demostrado.» Ante estas palabras, mis esperanzas se derrumbaron. Había pensado que sería maravilloso encontrar algo que uno pudiese DEMOSTRAR, y resultaba que eso sólo podía hacerse por medio de supuestos para los cuales no había ninguna prueba. Miré a mi hermano, con alguna indignación, y dije: «Pero, ¿por qué debo admitirlos, si no pueden demostrarse?» Replicó: «Porque, si no lo haces, no podremos continuar.» Pensé que podía valer la pena conocer el resto del asunto, y estuve de acuerdo en admitir los axiomas de momento. Pero continué sumido en la duda y en la perplejidad hacia una esfera en la que había confiado encontrar una claridad indisputable. A pesar de esas dudas, que la mayoría de las veces olvidé y para las que, en general, suponía que podía haber alguna solución aún desconocida para mí, encontré un gran deleite en las matemáticas —mucho más deleite de hecho, que en cualquier otro estudio—. Me gustaba pensar en las aplicaciones de las matemáticas al mundo físico, y tenía la esperanza de que, alguna vez, habría unas matemáticas de la conducta humana tan precisas como las matemáticas de las máquinas. Confiaba en ello, porque me gustaban las demostraciones, y la mayor parte de las veces, esta razón pesaba más que el deseo, que también experimentaba, de creer en el libre albedrío. A pesar de todo, nunca he superado mis dudas fundamentales sobre la validez de las matemáticas.

Cuando empecé a estudiar matemáticas superiores, me asaltaron nuevas dificultades. Mis profesores me ofrecían demostraciones que me parecían falaces y que, como

supe más tarde, se había descubierto que lo eran. Entonces, y hasta algún tiempo después de dejar Cambridge, no sabía que las mejores demostraciones se debían a los matemáticos alemanes. Por consiguiente, seguí estando en buena disposición para recibir las medidas heroicas de la filosofía de Kant. Esta sugería un método nuevo y amplio desde el que las dificultades que me habían perturbado parecían bagatelas sin importancia. Más tarde, llegué a considerar todo esto completamente falso; pero fue solamente después de que me permití hundirme hasta el cuello en el fango del lodazal metafísico. Mi paso a la filosofía fue alentado por cierto disgusto de las matemáticas, ocasionado por el exceso de concentración y de absorción que exige la preparación de los exámenes. El esfuerzo para adquirir la técnica de los exámenes me había conducido a considerar que las matemáticas consistían en trampas astutas, en dispositivos ingeniosos y, en conjunto, en un crucigrama. Cuando, al final de mis tres cursos en Cambridge, me desembaracé de mi último examen matemático, juré que nunca miraría las matemáticas otra vez y vendí todos mis libros de matemáticas. Con esta predisposición, el estudio de la filosofía me produjo la impresión deliciosa de un paisaje nuevo emergiendo de un valle.

No había sido sólo en las matemáticas donde busqué la certeza. Como Descartes (cuya obra todavía no conocía), pensaba que mi propia existencia era indudable para mí. Como él, creía que era posible suponer que el mundo exterior no es nada más que un sueño. Pero aunque así sea, es un sueño que es realmente soñado, y el hecho de que yo lo experimente sigue siendo inconmoviblemente cierto. Este pensamiento se me ocurrió, por primera vez, cuando tenía 16 años, y me puse muy contento cuando después aprendí que Descartes había hecho de él el fundamento de su filosofía.

En Cambridge, mi interés por la filosofía recibió un estímulo por otro motivo. El escepticismo, que me había llevado a dudar incluso de las matemáticas, me llevó también a poner en cuestión los dogmas fundamentales de la religión, pero deseaba ardientemente encontrar el

modo de conservar, por lo menos, algo que mereciese el nombre de creencia religiosa. Desde los 15 años a los 18, gasté una gran cantidad de tiempo y de pensamiento en la creencia religiosa. Examiné los dogmas fundamentales, uno por uno, esperando con todo mi corazón, encontrar alguna razón para aceptarlos. Escribí mis pensamientos en un libro de notas que todavía poseo. Naturalmente, eran simples y juveniles, pero, por entonces, no vi ninguna solución para el agnosticismo que sugerían. En Cambridge, llegué a conocer los sistemas totales de pensamiento que, con anterioridad, ignoraba, y abandoné, por algún tiempo, las ideas que había elaborado en soledad. En Cambridge, tomé contacto con la filosofía de Hegel, el cual, a través de 19 volúmenes abstrusos, pretendía haber demostrado algo que equivaldría muy bien a una versión corregida y elaborada de las creencias tradicionales. Hegel concebía el universo como una unidad firmemente estructurada. Su universo era como la jalea por el hecho de que, si se tocaba cualquier parte de ella, temblaba el conjunto; pero era distinto de la jalea, porque no se podía realmente cortar en partes. Según él, su aparente consistencia en partes, era una ilusión. La única realidad era lo Absoluto, que era como llamaba a Dios. En esta filosofía, me encontré a gusto durante algún tiempo. Tal como me la expusieron sus partidarios, especialmente McTaggart, que entonces era uno de mis íntimos amigos, la filosofía de Hegel me había parecido, a la vez, encantadora y demostrable. McTaggart era un filósofo, seis años mayor que yo aproximadamente, y un discípulo ardiente de Hegel durante toda su vida. Influyó muy considerablemente en sus contemporáneos y, durante algún tiempo, caí bajo esa influencia. Existía un curioso placer en creerse uno mismo que el tiempo y el espacio no son reales, que la materia es una ilusión y que, en realidad, el mundo no es nada más que espíritu. Pero, en un momento de decisión, abandoné a los discípulos y acudí al maestro, y hallé, en el mismo Hegel, un fárrago de confusiones que me parecieron poco mejor que retruécanos. Por lo tanto, abandoné su filosofía.

Por algún tiempo me sentí satisfecho con una doctrina derivada, con modificaciones, de Platón. Según la doctrina de Platón, que yo aceptaba sólo en forma diluida, existe un mundo eterno e inmutable de ideas, del cual el mundo que se ofrece a nuestros sentidos es una copia imperfecta. Las matemáticas, en consonancia con esta doctrina, se ocupan de un mundo de ideas, y, por consiguiente, poseen una exactitud y una perfección que no existe en el mundo cotidiano. Esta especie de misticismo matemático, que Platón derivó de Pitágoras, me atraía. Pero, finalmente, me vi obligado a abandonar esta doctrina también, y, después, no he vuelto a encontrar nunca satisfacción religiosa en ninguna doctrina filosófica que me fuera posible aceptar.

2. Algunos contactos filosóficos

Cuando era muy joven, me entregaba, como otros jóvenes, a soñar despierto, pero fui más afortunado que la mayoría de ellos, pues algunos de esos sueños se convirtieron en realidad. Uno de los sueños era el de recibir cartas lisonjeras de extranjeros cultos, que me conociesen sólo a través de mi obra. La primera carta de esa clase que recibí en la realidad, fue algo así como un hito. Provenía del filósofo francés Louis Couturat. Había escrito un grueso libro sobre el infinito matemático, del que yo había hecho una recensión en la que lo había elogiado moderadamente. Me escribió para decirme que, cuando se publicó mi libro sobre los fundamentos de la geometría, le había sido entregado para su recensión y que había empezado a trabajar en él «armado con un diccionario», pues conocía escasamente el inglés. Lo restante de su carta consistía en el tipo de elogios con los que yo había soñado. Hice amistad con él y le visité, primero, en Caen, y, después, en París. Cada uno por nuestro lado, publicamos libros sobre Leibniz, yo en 1900 y él en 1901. Mi libro proponía una interpretación completa-

mente nueva de la filosofía de Leibniz, que yo basaba en un número más bien pequeño de textos. Consideraba que estos textos eran importantes porque presentaban el sistema de Leibniz con mayor profundidad y coherencia que aquellos sobre los que se basaban las concepciones tradicionales del sistema. Sin conocer mi trabajo, Couturat fue a Hannover, donde se conservaban los manuscritos de Lebniz, y descubrió numerosos escritos inéditos, que permitieron dejar fundada una interpretación muy semejante a la mía, y no sujeta ya a conjeturas. Pero, desde entonces, nuestros caminos divergieron. El se consagró a abogar por un lenguaje internacional. Por desgracia, las lenguas internacionales son aún más numerosas que las nacionales. No le gustaba el esperanto, que era la favorita de la generalidad, y prefería el ido. Por él, supe que los esperantistas (por lo menos, así me lo aseguraba él) eran unos malvados que superaban todos los anteriores abismos de la depravación humana, aunque nunca examiné sus pruebas de ello. Decía que el esperanto poseía la ventaja de dar origen a la palabra esperantista, mientras que el ido no podía hacer algo análogo. «Claro que sí —le dije—, existe la palabra *idiota*.» Pero no quiso aceptar que a los partidarios del ido se les llamase idiotas. Fue muerto por un camión durante la movilización de 1914.

Mi primer contacto serio con la filosofía alemana consistió en la lectura de Kant a quien, mientras fui estudiante, veneré respetuosamente. Mis profesores me dijeron que debía considerar, por lo menos, lo mismo a Hegel, y yo acepté su opinión hasta que le leí. Pero, cuando leí a Hegel, descubrí que sus observaciones sobre la filosofía de las matemáticas (que era la parte de la filosofía que más me interesaba) eran ignorantes y, al mismo tiempo, estúpidas. Esto me hizo rechazar su filosofía y, por entonces, por razones algo diferentes, rechacé la filosofía de Kant. Pero, a la vez que iba abandonando la filosofía alemana tradicional, iba tomando conciencia de la obra de los matemáticos alemanes sobre los principios de las matemáticas, la cual, en aquel tiempo, era muchísimo mejor que otra cualquiera sobre el mismo

tema. Leí ávidamente los trabajos de Weierstrass y Dedekind, que aventaban muchas de las antiguallas metafísicas que habían obstruido siempre los fundamentos de las matemáticas desde la época de Leibniz. Más importante que cualquiera de los dos fue Georg Cantor, tanto intrínsecamente como por la influencia que ejerció en mi obra. Desarrolló la teoría de los números infinitos en una obra que hizo época, que demostraba un extraño genio. El trabajo era muy difícil y, durante mucho tiempo, no lo comprendí por completo. Lo copié, casi palabra por palabra, en un libro de notas, porque descubrí que este procedimiento de progresión lenta lo hacía más inteligible. Mientras lo hacía, pensaba que su razonamiento no era correcto, pero, a pesar de ello, perseveré. Cuando terminé, descubrí que las incorrecciones eran mías, no suyas. Fue un hombre muy excéntrico y, cuando no estaba escribiendo libros maestros de matemáticas, escribía libros para demostrar que Shakespeare no era otro que Bacon. Me envió uno de sus libros, con una inscripción en la cubierta que rezaba: «Veo que su lema es Kant o Cantor» («... Kant or Cantor»). Kant era su coco. En una carta le describía así: «Lejano filisteo sofista que sabía muy pocas matemáticas.» Fue un hombre muy belicoso y, estando trabado en gran controversia con el matemático francés Henry Poincaré, me escribió: «¡Yo no seré el vencido!» Lo cual, verdederamente, resultó ser cierto. Siempre lamentaré no haberle conocido personalmente. Precisamente en el momento en que iba a hacerlo, su hijo cayó enfermo y tuvo que regresar a Alemania.

La influencia que esos hombres ejercieron sobre mi obra data de los últimos años del siglo XIX. Al principio del XX, establecí contacto con un hombre por quien tuve, y tengo, el mayor de los respetos, aunque, en aquella época, era prácticamente desconocido. Me refiero a Frege. Resulta difícil comprender por qué el mérito de su obra no ha sido reconocido. Dedekind ha sido justamente aclamado, pero Frege, en la misma materia, fue mucho más profundo. Mis relaciones con él fueron curiosas. Debieron haberse iniciado cuando mi

profesor de filosofía, James Ward, me entregó el librito de Frege, *Begriffsschrift,* diciéndome que no lo había leído y no sabía si tenía algún valor. Para mi vergüenza, tengo que confesar que tampoco lo leí; no lo leí hasta después de elaborar por mi parte mucho de lo que aquel libro contenía. El libro se publicó en 1879 y yo lo leí en 1901. Me inclino a sospechar que fui su primer lector. Lo que primero llamó mi atención, por lo que se refiere a Frege, fue una crítica de Peano sobre un libro posterior de aquél, en el que le acusaba de sutileza innecesaria. Como Peano era el lógico más sutil con que había tropezado hasta entonces, tuve la impresión de que Frege debía ser extraordinario. Adquirí el primer volumen de su libro sobre la aritmética (el segundo volumen todavía no había sido publicado). Leí la introducción con admiración apasionada; pero me repelió el enmarañado simbolismo que Frege había inventado y sólo fui capaz de comprender lo que había escrito en el texto principal, después de haber hecho yo mismo igual trabajo. Fue el primero en exponer la concepción que era y es la mía, de que la matemática es una prolongación de la lógica y fue el primero que dio una definición de los números en términos lógicos. Hizo esto en 1884, pero nadie se dio cuenta de que lo había hecho.

Frege pensaba, como yo pensé durante algunos meses del nuevo siglo, que la reducción de la matemática a la lógica había sido definitivamente completada. Pero, en junio de 1901, tropecé con una contradicción que demostraba que algo era erróneo. Escribí a Frege sobre ello, y se comportó con un candor noble que no se puede encarecer lo bastante. El segundo volumen de su aritmética estaba ya impreso, pero aún no se había publicado. Añadió un apéndice en el que decía que, en vista de la contradicción que yo le había comunicado, «die Arithmetik ist ins Schwanken geraten» («la aritmética no está establecida sólidamente»). Comprendo que en años posteriores, como los pitagóricos cuando se enfrentaron con los irracionales, se refugiara en la elaboración geométrica de la aritmética. En esto no puedo seguirle, pero es

interesante observar la repetición de una antigua historia en un marco nuevo. Siempre lamentaré el no haber conocido nunca personalmente a Frege, pero me satisface haber hecho cuanto estaba en mi poder para que se le concediese todo el reconocimiento que merecía.

Un contacto filosófico todavía más importante fue con el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, que empezó como alumno mío y terminó sustituyéndome, tanto en Oxford como en Cambridge. Había intentado ser ingeniero y fue a Manchester con ese propósito. La preparación para ingeniero exigía matemáticas. Preguntó en Manchester si existía tal cosa y si alguien se ocupaba de ella. Le hablaron de mí y, de este modo, llegó a Cambridge. Era original y sus concepciones me parecieron raras; así que, durante un curso, no pude decidir si era un hombre de genio o simplemente un excéntrico. Al terminar su primer curso en Cambridge, vino a mí y me dijo: «Por favor, ¿me quiere decir si soy un idiota completo, o no lo soy?» Repliqué: «Mi querido muchacho, no lo sé. ¿Por qué me lo pregunta?» Me respondió: «Porque, si soy un idiota completo, me convertiré en aeronáutico; pero, si no es así, seré filósofo.» Le dije que escribiera algo, durante las vacaciones, acerca de algún tema filosófico, y que después le diría si era un completo idiota o si no lo era. Al empezar el curso siguiente, me trajo la realización de esa sugerencia. En cuanto leí sólo una proposición, le dije: «No, usted no debe hacerse aeronáutico.» Y no se hizo aeronáutico. Sin embargo, en conjunto, no era fácil el trato con él. Solía venir a mis habitaciones, a medianoche, y durante horas se paseaba de un lado para otro, como un tigre enjaulado. Al llegar, anunciaba que, cuando dejase mis habitaciones, se iba a suicidar. Por esa razón, a pesar de que me estaba durmiendo, no quería echarle. Una noche de ésas, después de una o dos horas de mortal silencio, le dije: «Wittgenstein, ¿está pensando en la lógica o en sus pecados?» «En las dos cosas», contestó, y luego se sumió otra vez en el silencio. Pero no sólo nos veíamos por la noche. Solía dar largos paseos con él por el campo de los alrededores de Cambridge. En una oca-

sión, le induje a que allanásemos Madingley Wood, en donde, ante mi sorpresa, trepó a un árbol. Ya llevaba un buen rato por las alturas, cuando apareció un guarda con una carabina, pidiéndome cuentas por el allanamiento. Llamé a Wittgenstein y le dije que el hombre había prometido no disparar si, antes de un minuto, se bajaba de allí. Me creyó, y se bajó. En la Primera Guerra Mundial, combatió en el ejército austriaco y fue hecho prisionero por los italianos, dos días *después* del armisticio. Recibí una carta suya, desde Monte Casino, donde había sido internado, diciéndome que, afortunadamente, llevaba consigo su manuscrito cuando fue hecho prisionero. Aquel manuscrito, que fue publicado y se hizo famoso, había sido escrito mientras Wittgenstein estuvo en el frente. Heredó una gran fortuna de su padre, pero la cedió, porque creía que el dinero sólo sirve de molestia a un filósofo. Para ganarse la vida se hizo maestro de escuela en un pueblo llamado Trattenbach, desde donde me escribió una carta desconsolada, diciéndome: «Los hombres de Trattenbach son depravados». Yo contesté: «Todos los hombres son depravados.» Su contrarréplica fue: «Es verdad, pero los hombres de Trattenbach son más depravados que los de otros sitios.» En mi nueva contestación, le manifesté que mi sentido lógico se rebelaba contra una afirmación semejante; y así siguió la cosa, hasta que un cambio de residencia amplió sus opiniones sobre el predominio local del pecado. En sus últimos años fue profesor de filosofía en Cambridge y la mayor parte de los filósofos, de allí y de Oxford, llegaron a ser discípulos suyos. Yo mismo fui muy influido por sus primeras ideas, pero en los últimos años nuestras concepciones fueron divergiendo cada vez más. Le vi muy poco en esos últimos años, pero, en la época en la que llegué a conocerle bien, era tremendamente impresionante, poseía fuego y penetración y pureza intelectual hasta un punto completamente extraordinario.

Un hombre que me impresionó, no tanto por su capacidad como por su resuelta absorción en la filosofía, incluso en las circunstancias más difíciles, fue el único filósofo yugoslavo de nuestro tiempo, que se llamaba Bra-

nislav Petronievic. Nos vimos sólo una vez, en el año 1917. La única lengua que conocíamos en común era el alemán, de modo que tuvimos que utilizarla, a pesar de que, por ello, la gente nos miraba suspicazmente en la calle. Los servicios habían llevado a cabo recientemente su heroica retirada en masa ante los invasores alemanes y yo estaba ansioso por obtener un relato de un testigo presencial gracias a mi amigo; pero él sólo quería exponerme su teoría de que el número de los puntos en el espacio es finito y que puede ser estimado por consideraciones derivadas de la teoría de los números. La consecuencia de esa diferencia de intereses fue una conversación bastante curiosa. Yo decía: «¿Estuvo usted en la gran retirada?», y él contestaba: «Sí, pero yo creo que la manera de calcular el número de puntos en el espacio es...» Yo preguntaba: «¿La hizo usted a pie?»; y él contestaba: «Sí. Vea usted: el número tiene que ser primo.» Yo: «¿No intentó usted conseguir un caballo?»; él: «Empecé a caballo, pero me caí. Y no sería difícil saber qué numero primo.» A pesar de todos mis esfuerzos, no pude conseguir nada más de él sobre algo tan trivial como la Gran Guerra. Admiraba su capacidad para alejarse intelectualmente de los accidentes de su existencia corpórea, en lo cual me parece que pocos antiguos estoicos podían haber rivalizado con él. Después de la Primera Guerra Mundial, el gobierno yugoslavo le encomendó la realización de una edición magnífica del filósofo yugoslavo del siglo XVIII, Boscovic, pero no sé lo que fue de él después.

Estos son sólo unos cuantos de los hombres que han influido sobre mí. Creo que hay dos que han influido aún más. El italiano Peano y mi amigo G. E. Moore.

3. Experiencias de un pacifista en la Primera Guerra Mundial

Mi vida fue tajantemente dividida en dos períodos por el estallido de la Primera Guerra Mundial, que me libró

de muchos prejuicios y me hizo pensar de nuevo en algunas cuestiones fundamentales.

Como otros, había observado con espanto el creciente peligro de guerra. La primera vez que oí defender la política de la Entente, que no me agradaba nada, fue en 1902. Lo oí de labios de sir Edward Grey, durante una discusión sin importancia, en un club del que yo era miembro. Por aquel entonces, la política no había sido adoptada, ni sir Edward Grey era miembro del gobierno, pero conocía las intenciones del gobierno y estaba de acuerdo con ellas. Protesté con vehemencia. No me agradaba que me hicieran aliado de la Rusia zarista, y no veía obstáculos insuperables para un *modus vivendi* con la Alemania del káiser. Preveía que una gran guerra señalaría el fin de una época y rebajaría drásticamente el nivel general de la civilización. Por esas razones, hubiera deseado que Inglaterra hubiera permanecido neutral. La historia posterior me ha confirmado en esta opinión.

En los calurosos días del final de aquel julio, estuve, en Cambridge, discutiendo la situación con todo el mundo. Me parecía imposible creer que Europa fuera tan loca como para lanzarse al conflicto, pero estaba persuadido de que, si había guerra, Inglaterra se vería envuelta en ella. Recogí las firmas de un gran número de profesores y agregados, en un manifiesto a favor de la neutralidad, que apareció en el *Manchester Guardian*. El día que la guerra fue declarada, casi todos ellos cambiaron de opinión. Recordando ese pasado, resulta extraordinario que no se tuviera una percepción más clara de lo que iba a ocurrir.

Pasé la noche del 4 de agosto andando por las calles, principalmente por los alrededores de Trafalgar Square, percibiendo la excitación de la multitud y dándome cuenta de las emociones de los transeúntes. Durante ese día y los siguientes, descubrí con asombro que la mujer y el hombre medio estaban contentos ante la perspectiva de la guerra. Había acariciado tiernamente la idea de que gobiernos despóticos y maquiavélicos imponían la gue-

rra a pueblos que no la querían, como se imaginaron la mayoría de los pacifistas.

El patriotismo me torturó. Los éxitos de los alemanes antes de la batalla del Marne fueron horribles para mí. Deseé la derrota de Alemania tan ardientemente como un coronel retirado. Mi sentimiento más intenso es probablemente el amor a Inglaterra y, en aquellos momentos, significaba una renuncia muy difícil mi aparente despego hacia ella. A pesar de todo, no dudé ni un sólo momento lo que debía hacer. A veces, el escepticismo me ha paralizado; he sido cínico en ocasiones; otras veces, indiferente; pero, cuando llegó la guerra, actué como si oyese la voz de Dios. Sabía que mi cometido era protestar, por inútil que la protesta pudiese ser. Todo mi ser estaba comprometido en la empresa. Como amante de la verdad, la propaganda nacional de todas las naciones beligerantes me enfermaba. Como amante de la civilización, la regresión a la barbarie me aterraba. Como hombre de sentimientos paternales frustrados, la matanza de la juventud atormentaba mi corazón. Apenas podía suponer lo que ganaría oponiéndome a la guerra, pero tenía la impresión de que, por el honor de la naturaleza humana, los que no se habían derrumbado debían demostrar que se mantenían de pie. Después de ver los trenes de tropas salir de Waterloo, solían asaltarme extrañas visiones de Londres, en las que éste aparecía como un lugar irreal. Solía ver, con la imaginación, los puentes desplomándose y hundiéndose, y toda la gran ciudad desvaneciéndose como la niebla de la mañana. Sus habitantes empezaron a parecerme alucinaciones, y me preguntaba si el mundo en el que pensaba que había vivido no era sólo un producto de mis propias pesadillas febriles. Tales estados de ánimo, sin embargo, fueron breves, y la necesidad de trabajar terminó con ellos.

Hablé en muchos mítines pacifistas, por lo general sin incidentes, pero hubo uno, en apoyo de la revolución de Kerensky, que fue más violento. Tuvo lugar en la iglesia de la Fraternidad, en Southgate Road. Los periódicos patrióticos repartieron octavillas por todas las

tabernas de los alrededores (es un distrito muy pobre), en las que se podía leer que estábamos en comunicación con los alemanes y que indicábamos a sus aviones los lugares donde debían arrojar las bombas. Esto nos hizo algo impopulares entre la vecindad y, muy pronto, una multitud tumultuosa se puso a asediar la iglesia. La mayoría de nosotros creímos que la resistencia sería inmoral, y, los que no, imprudente, puesto que algunos éramos completamente contrarios a cualquier violencia, y otros comprobaron que teníamos pocas fuerzas para resistir a toda la muchedumbre del suburbio que nos rodeaba. Algunos, entre ellos Francis Meynell, intentaron enfrentarse con ella, y recuerdo cómo le vi volver de la puerta con la cara llena de sangre. Nuestros asaltantes irrumpieron, en esto, conducidos por algunos militares; todos, menos los militares, estaban más o menos borrachos. Los más fieros eran algunas viragos que llevaban tablas con clavos oxidados. Los que dirigían intentaron inducir a las mujeres que estaban en nuestras filas a que se retiraran para poder tratarnos como creían que nos merecíamos los hombres pacifistas, a todos los cuales suponían cobardes. Mrs. Snowden se comportó en aquella ocasión de una manera muy admirable. Rehusó claramente abandonar la nave, si no se permitía a los hombres abandonarla al mismo tiempo. Las demás mujeres presentes estuvieron de acuerdo con ella. Esto desconcertó bastante a los que dirigían a los bribones, pues no deseaban expresamente atacar a mujeres. Pero, entretanto, la muchedumbre hervía de indignación y, de repente, se abrió el pandemónium. Cada uno de nosotros tuvo que escapar como pudo mientras la policía nos contemplaba calmosamente. Dos de las viragos borrachas empezaron a atacarme con sus tablas con clavos. Mientras me preguntaba cómo había que defenderse de un ataque de ese tipo, una de las señoras que estaba con nosotros acudió a los policías instándolos a que me defendieran. Pero la policía se limitó a encogerse de hombros. «Tengan en cuenta que es un filósofo eminente», dijo la señora, y el policía siguió encogiéndose de hombros. «Tenga en cuenta que es un profesor famoso

en el mundo entero», añadió ella. El policía siguió inconmovible. «Mire que es hermano de un conde», acabó gritando ella. Entonces, la policía se precipitó a auxiliarme. Sin embargo, era demasiado tarde para que sirvieran de algo, y debo mi vida a una joven, a la que no conocía, que se interpuso entre las viragos y yo, el tiempo suficiente para que pudiera escaparme. Me siento feliz al decir que ella, gracias a la policía, no fue atacada. Pero un buen número de personas, incluyendo a varias mujeres, llevaban desgarrada la parte posterior de sus vestidos, al dejar el edificio.

El clérigo al que pertenecía la iglesia de la Fraternidad era un pacifista de notable coraje. A pesar de esa experiencia, me invitó en otra oportunidad a hacer un llamamiento en su iglesia. En esta ocasión, sin embargo, la muchedumbre prendió fuego al púlpito y el llamamiento no tuvo lugar. Estas son las dos únicas veces en que he tropezado con la violencia personal; los restantes mítines en que participé se desarrollaron sin disturbios. Pero tal es el poder de la propaganda de la prensa, que mis amigos no pacifistas vinieron a decirme: «¿Por qué continúa organizando mítines, si todos ellos son interrumpidos por la multitud?»

Durante cuatro meses y medio, en 1918, estuve preso, por hacer propaganda pacifista. Pero, gracias a la intervención de Arthur Balfour, estuve en primera categoría, así que, mientras permanecí en la prisión, pude leer y escribir todo lo que quise, con tal de que no hiciese propaganda pacifista. En muchos aspectos, encontré la prisión muy agradable. No tenía compromisos, no tenía que tomar decisiones difíciles, no tenía el temor a las visitas, ni interrupciones en mi trabajo. Leí una enormidad; escribí un libro, *Introducción a la filosofía de la matemática,* y empecé a trabajar en el *Análisis de la mente.* Mis compañeros de prisión me parecieron bastante interesantes y de ninguna manera inferiores moralmente al resto de las personas, aunque estuviesen, en conjunto, ligeramente por debajo del nivel general de inteligencia, como lo demostraba el hecho de haber sido detenidos. Para cualquiera que no esté en la primera categoría, particu-

larmente si está acostumbrado a leer y escribir, la cárcel es un castigo terrible y severo; pero para mí, gracias a Arthur Balfour, no lo fue. A mi llegada me divertí mucho con el guardián de la puerta, que tuvo que hacerme la ficha. Me preguntó la religión que profesaba, y yo contesté: «agnóstico». Entonces me preguntó cómo se escribía esa palabra, y comentó, exhalando un suspiro: «Bueno, hay muchas religiones, pero supongo que todas ellas adoran al mismo Dios.» Esta observación me regocijó durante casi una semana.

Salí de la cárcel en septiembre de 1918, cuando estaba claro que la guerra iba a terminar. Durante las últimas semanas, como la mayoría de la gente, basé mis esperanzas en Wilson, en sus Catorce Puntos y en su Sociedad de Naciones. El final de la guerra fue tan rápido y dramático, que nadie tuvo tiempo de ajustar sus sentimientos al cambio de las circunstancias. Supe, en la mañana del 11 de noviembre, que el armisticio era inminente, algunas horas antes que la generalidad del público. Salí a la calle y se lo anuncié a un soldado belga, que dijo: «Tiens, c'est chic! » Entré en un estanco y se lo dije a la señora que me despachó. «Me alegro de ello —me contestó— porque ahora conseguiremos desembarazarnos de los prisioneros alemanes.» A las once en punto, cuando se anunció el armisticio, estaba en Tottenham Court Road. En dos minutos, toda la gente salió a la calle, de las oficinas y de las tiendas. Conducían los autobuses y los hacían ir a donde querían. Vi a un hombre y a una mujer completamente extraños un momento antes, que, al encontrarse en medio de la calle, se besaron. La multitud se regocijaba y yo también me regocijé. Pero permanecí tan solitario como antes.

Una dama que estuvo presente en la iglesia de la Fraternidad de Southgate en la ocasión descrita en la página 35 me ha informado que no fue la señora Snowden, sino Sylvia Pankhurst, quien se comportó de la admirable manera que he relatado. Aunque mis recuerdos son diferentes en este punto, considero posible que yo esté equivocado.

4. De la lógica a la política

La primera guerra mundial me libró de mis prejuicios y me hizo pensar de nuevo en algunas cuestiones fundamentales. Me proporcionó también una nueva clase de actividad, ante la cual no sentía la desgana que me asaltaba cada vez que intentaba volver a la lógica matemática. Por lo tanto, he adquirido la costumbre de pensar que soy un Fausto no sobrenatural con quien la primera guerra mundial hizo de Mefistófeles.

Aunque no abandoné por completo la lógica y la filosofía abstracta, me absorbí cada vez más en las cuestiones sociales y, especialmente, en las causas de la guerra y en las posibles maneras de evitarla. Considero que mi trabajo en tales materias ha sido mucho más difícil y mucho menos fructífero que mi trabajo anterior en la lógica matemática. Es difícil, porque su utilidad depende de la persuasión, y mi preparación y experiencia previas para nada me habían servido en lo que se refiere a la persuasión.

Siempre me había interesado por las cuestiones sociales y había sentido un especial horror ante la crueldad, lo que hizo que sintiera repugnancia ante la guerra. Hubo un tiempo, en la década de 1890, en el que, bajo la influencia de los Webb, había sido más o menos imperialista, y al principio apoyé la guerra contra los bóers. Pero, al comienzo de 1901, tuve una experiencia parecida a lo que las personas religiosas llaman «conversión». De un modo repentino y vívido me di cuenta de la soledad en que vive la mayoría de la gente y llegué a estar apasionadamente deseoso de encontrar algunas forma de disminuir ese aislamiento trágico. En el transcurso de unos minutos, cambié de opinión sobre la guerra contra los bóers, sobre la rigidez en la educación y en el derecho penal y sobre la hostilidad en las relaciones privadas. He expresado el resultado de esta experiencia en «The Free Man's Worship». Pero me absorbí, con mi amigo Whitehead, en la hercúlea tarea de escribir

los *Principia Mathematica,* un libro en el que invertimos nuestras mejores energías durante diez años.

La terminación de esta labor me concedió un grado superior de libertad mental y, por lo tanto, me permitió estar dispuesto, tanto intelectual como sentimentalmente, para la nueva orientación que iban a tomar mis pensamientos como resultado de la primera guerra mundial.

Durante los primeros días de la guerra, quedé impresionado por la importancia de la conexión entre la política y la psicología individual. Lo que las masas acuerdan hacer es el resultado de las pasiones que sienten en común, y esas pasiones no son, como me vi obligado repentinamente a comprobar, las que había visto señaladas por los teóricos de la política. En aquella época no sabía nada del psicoanálisis, pero la observación de las muchedumbres dispuestas a la guerra me inspiró pensamientos que eran bastante afines a los de los psicoanalistas, como descubrí más tarde. Comprendí que no se podía edificar un mundo pacífico sobre los cimientos de los pueblos que gozaban combatiendo y matando. Creía comprender también qué clase de frustraciones, íntimas y externas, impulsaban a la gente a la violencia y a la crueldad. Me pareció que no podría establecerse ninguna reforma, si no se modificaban los sentimientos de los individuos. Los sentimientos de los individuos adultos son producidos por muchas causas: experiencias de la infancia; educación; lucha económica y éxito o frustración en sus relaciones personales. Los hombres, por regla general, tendrán sentimientos amables u hostiles en relación con sus semejantes, en la medida en que tengan la impresión de que sus vidas son dichosas o desdichadas. Naturalmente, esto no es cierto en todos los casos. Existen santos que pueden soportar la desgracia sin convertirse en amargados y hay hombres crueles a quienes ningún éxito ablanda. Pero la política descansa principalmente sobre la masa media de la humanidad; y esta masa media será cruel o bondadosa, de acuerdo con las circunstancias. Desde aquellos primeros días de agosto de 1914, siempre he estado firmemente convencido de que las únicas mejoras consistentes que

pueden hacerse en los asuntos humanos son las que aumentan los sentimientos benévolos y disminuyen la ferocidad.

Cuando visité Rusia, en 1920, me encontré allí con una filosofía muy diferente de la mía, una filosofía que se basaba en el odio, la fuerza y el poder despótico. Mis concepciones sobre la guerra me aislaron de la opinión al uso; mi profundo horror por lo que se hacía en Rusia me aisló de la opinión izquierdista. Permanecí en soledad política hasta que, poco a poco, la opinión izquierdista de Occidente se fue dando cuenta de que los comunistas rusos no estaban creando un paraíso.

En la filosofía marxista, tal y como se la interpretaba en Moscú, encontraba dos errores enormes: uno en la teoría y otro en los sentimientos. El error en la teoría consistía en creer que la única forma de poder indeseable sobre los seres humanos es el económico y que éste es consustancial con la propiedad. En esta teoría no se tienen en cuenta otras formas de poder —militar, político y propagandístico—, y se olvida que el poder de una gran organización económica está concentrado en un pequeño Consejo de administración y no repartido entre los propietarios nominales o accionistas. Se supuso, por lo tanto, que la explotación y la opresión debían desaparecer si el Estado se convertía en el único capitalista, y no se tuvo en cuenta que esto otorgaría a los funcionarios del Estado toda la capacidad de opresión, y más aún, que anteriormente poseían los capitalistas individuales. El otro error, que se refiere a los sentimientos, consistía en suponer que puede salir algo bueno de un movimiento cuya fuerza impulsora es el odio. Los que habían sido inspirados, principalmente, por el odio a los capitalistas y a los terratenientes, adquirieron la costumbre de odiar, y, una vez conseguida la victoria, se vieron obligados a buscar nuevos objetos de aborrecimiento. De aquí provinieron, por un mecanismo psicológico natural, las depuraciones, la matanza de kulaks y los campos de trabajos forzados. Estoy persuadido de que Lenin y sus primeros colaboradores actuaron con el deseo de beneficiar a la humanidad, pero, como

consecuencia de errores en psicología y en teoría política, crearon un infierno en lugar de un paraíso. Esto constituyó una lección objetiva de gran importancia para mí, que me dije que, si se quería obtener algún resultado positivo en la organización de las relaciones humanas, era necesario pensar correctamente y sentir correctamente también.

Después de mi breve visita a Rusia pasé cerca de un año en China, en donde llegué a darme cuenta, más vívidamente que antes, de los amplios problemas que se refieren a Asia. En aquella época, China se encontraba en estado de anarquía; y, mientras que en Rusia había gobierno con exceso, en China no había el suficiente. Encontré, en la tradición china, mucho que admirar, pero era evidente que nada de ello podía sobrevivir a las embestidas de la rapacidad occidental y japonesa. Estaba plenamente convencido de que China se transformaría en un moderno Estado industrial, tan cruel y militarista como las potencias que se veía obligada a resistir. Estaba convencido de que, a su debido tiempo, habría solamente tres grandes potencias en el mundo —América, Rusia y China— y de que la nueva China no poseería ninguna de las virtudes de la vieja. Dichas expectativas están ahora cumpliéndose plenamente.

Nunca he sido capaz de creer sinceramente en ningún remedio universal que pudiera curar todas las enfermedades. Por el contrario, he llegado a pensar que una de las principales causas del trastorno del mundo reside en la creencia dogmática y fanática en alguna doctrina que carece de fundamento adecuado. El nacionalismo, el fascismo, el comunismo y, en la actualidad, el anticomunismo, sin excepción, han dado lugar a celosos fanáticos dispuestos a cometer horrores indecibles en defensa de algún mezquino credo. Todos estos fanatismos tienen, en mayor o menor grado, el defecto que encontré en los marxistas de Moscú: que su fuerza dinámica se debe principalmente al odio.

Durante toda mi vida he deseado, con vehemencia, sentirme identificado con los grandes conjuntos de seres

humanos, experimentar lo que experimentan los miembros de las multitudes entusiastas. El deseo ha sido, con frecuencia, tan intenso como para hacer que me engañase a mí mismo. Me he imaginado que era, en cada ocasión, liberal, socialista o pacifista; pero nunca he sido ninguna de esas cosas en un sentido profundo. Siempre el intelecto escéptico me ha susurrado sus dudas, cuando yo más deseaba que se mantuviese en silencio; me ha separado del fácil entusiasmo de los otros y me ha llevado a una soledad desolada. Durante la primera guerra mundial, mientras colaboraba con los cuáqueros, con los partidarios de la no violencia y con los socialistas; mientras aceptaba de buen grado la impopularidad y los inconvenientes que se derivaban de sostener opiniones impopulares, hubiera dicho a los cuáqueros que creía que muchas guerras habían estado justificadas en la historia, y a los socialistas, que temía la tiranía del Estado. Me hubieran mirado de reojo y, a pesar de que habrían continuado aceptando mi ayuda, hubiesen tenido la impresión de que yo no era uno de ellos. Latiendo en todas mis ocupaciones y en todos mis placeres, he sentido, desde muy joven, la pesadumbre de la soledad. Sin embargo, este sentimiento de soledad ha sido mucho menos intenso a partir de 1939, pues durante los últimos quince años he estado ampliamente de acuerdo con la mayoría de mis compatriotas en los asuntos importantes.

El mundo, desde 1914, se ha desarrollado de manera muy diferente a como hubiera yo deseado que lo hiciese. El nacionalismo ha aumentado; el militarismo ha aumentado; la libertad ha disminuido. Extensas partes del mundo son menos civilizadas de lo que eran. La victoria en dos grandes guerras ha disminuido considerablemente las cosas valiosas por las que luchamos. Todos los pensamientos y los sentimientos están ensombrecidos por el miedo a una nueva guerra, peor que cualquiera de las anteriores. No puede verse ningún límite para las posibilidades de la destrucción científica. Pero, a pesar de estos motivos de aprensión, existen razones, aunque menos evidentes, para poder concebir una prudente es-

peranza. Sería ahora técnicamente posible unificar al mundo y abolir la guerra para siempre. También sería técnicamente posible abolir completamente la pobreza. Todo esto podría llevarse a cabo si los hombres deseasen más su propia felicidad que la miseria de sus enemigos. En el pasado había obstáculos físicos para el bienestar humano. Los únicos que existen ahora están en las almas de los hombres. El odio, la locura y las falsas creencias es lo único que nos separa del milenio. En tanto que persistan, estaremos amenazados por un desastre sin precedentes. Pero es posible que la misma magnitud del peligro puede espantar al mundo y obligarle a tener sentido común.

5. Creencias desechadas y creencias mantenidas

Empecé a desarrollar mi propia filosofía en el transcurso del año 1898, cuando, alentado por mi amigo G. E. Moore, abandoné las ideas de Hegel. Si, en medio de una mala niebla londinense, se observa aproximarse a un autobús, lo primero que se percibe es una sombra borrosa de oscuridad mayor, y solo gradualmente llega uno a darse cuenta de que se trata de un vehículo con sus pasajeros y sus elementos. Según Hegel, la primera visión de la mancha borrosa es más correcta que la impresión posterior, que está inspirada por los impulsos engañosos del intelecto analítico. Este punto de vista me desagradó por razones de temperamento. Como los filósofos de la antigua Grecia, prefiero los limpios perfiles y las separaciones definidas que pueden verse en los paisajes griegos. En cuanto abandoné a Hegel, me deleitó poder creer en la multiplicidad caprichosa del mundo. Me decía a mí mismo: «Hegel aseguraba que solamente existe lo Unico; pero, realmente, *hay* doce categorías en la filosofía de Kant.» Puede parecer raro que fuera éste el caso de pluralidad que más me impresionara, pero me limito a relatar los hechos sin desfigurarlos.

Después de abandonar a Hegel, por espacio de algunos años tuve un torrente optimista de creencias opuestas a él. Pensaba que todo lo que Hegel había negado debía ser cierto. Hegel había mantenido que no hay una verdad absoluta. Lo más aproximado a la verdad absoluta (esto era lo que mantenía) es la verdad acerca de lo Absoluto; pero, ni siquiera esto es verdad, por completo, porque separa, indebidamente, el sujeto y el objeto. Yo, consecuentemente, mantuve, rebelándome, que existen innumerables verdades absolutas, especialmente en matemáticas. Hegel había mantenido que toda separación es ilusoria y que el universo es más parecido a un frasco de melaza que a un montón de perdigones. Por consiguiente, afirmé: «El universo es, exactamente, como un montón de perdigones.» Cada perdigón aislado tenía, según las creencias que en aquella época mantenía, límites firmes y precisos y era tan absoluto como el Absoluto de Hegel. Hegel había pretendido demostrar lógicamente que el número, el espacio, el tiempo y la materia eran ilusiones, pero yo elaboré una nueva lógica que me permitía pensar que todas esas cosas eran tan reales como cualquier matemático pudiese desear. Leí una ponencia en un congreso filosófico celebrado en París, en 1900, en la que sostenía que existen realmente puntos e instantes. Hablando en general, adopté la concepción de que, siempre que la demostración hegeliana de que alguna cosa no existe se manifestase sin validez, uno podía afirmar que la cosa en cuestión existe verdaderamente, en todo caso, cuando la afirmación es conveniente para las matemáticas. Pitágoras y Platón habían permitido que sus concepciones del universo fueran configuradas por las matemáticas, y yo les imité alegremente.

Whitehead desempeñó el papel de serpiente en este paraíso de claridad mediterránea. En una ocasión, me dijo: «Usted cree que el mundo es como aparece en un mediodía esplendoroso; yo creo que es como aparece en la madrugada, cuando uno se acaba de despertar de un sueño profundo.» Pensé que esta observación era horrible, pero no encontraba el modo de demostrar que mi actitud era algo mejor que la suya. Por último, me de-

mostró cómo se podía aplicar la técnica de la lógica matemática a su mundo vago y confuso, y lo adornó de tal modo que el matemático podía examinarlo sin que le resultara chocante. Esta técnica, que aprendí de él, me gustó mucho, y ya no exigí que la verdad desnuda fuera tan buena como la verdad adornada con su ropaje matemático dominical.

Aunque todavía creo que ése es el modo científicamente correcto de enfocar el mundo, he llegado a pensar que las envolturas matemáticas y lógicas, con las que se recubre la verdad desnuda, alcanzan capas más profundas que las que yo había supuesto, y que cosas que había tomado por piel son, en realidad, vestiduras muy bien hechas. Tomemos, como ejemplo, los números: cuando se cuenta, se cuentan «cosas», pero las «cosas» han sido inventadas por los seres humanos para su propia conveniencia. Esto no es evidente en la superficie de la Tierra porque, debido a la baja temperatura, existe cierto grado de estabilidad aparente. Pero, si se pudiese vivir en el Sol, donde no hay nada más que torbellinos gaseosos en perpetuo cambio, se haría completamente evidente. Si se viviese en el Sol, nunca se hubiera llegado a la idea de «cosas», y nunca se habría pensado en contar, puesto que no hubiera habido nada que contar. En un contorno semejante, la filosofía de Hegel aparecería como sentido común, y lo que consideramos sentido común aparecería como fantástica especulación metafísica.

Tales reflexiones me han hecho pensar que la exactitud matemática es un sueño humano, y no un atributo de una realidad aproximadamente cognoscible. Solía creer, como algo natural, que había una verdad exacta referente a toda cosa, aunque pudiera ser difícil, y quizá imposible, llegar hasta ella. Supongamos, por ejemplo, que usted tiene una vara cuya medida sabemos que viene a ser aproximadamente una yarda. En los días felices en que conservaba mi fe matemática, hubiera dicho que su vara *es,* con toda certeza, más larga que una yarda, más corta que una yarda y exactamente equivalente a una yarda. En la actualidad, tengo que admitir que puede

saberse que algunas varas son mayores que una yarda, que otras son más cortas; pero que no puede saberse que hay alguna que mida exactamente una yarda, y, en realidad, la frase «exactamente una yarda» no tiene ningún significado determinado. De hecho, la exactitud fue un mito helénico que Platón localizó en el cielo. Tenía razón Platón al pensar que no la encontraría ningún hombre en la Tierra. Para mi alma matemática, que armoniza por naturaleza con las visiones de Pitágoras y Platón, esto es triste. Intento consolarme con la seguridad de que las matemáticas son aún el instrumento necesario para manipular la naturaleza. Si se quiere construir un barco de guerra o una bomba, si se quiere elaborar una clase de trigo que madure mucho más al norte que cualquier otra variedad anterior, es a las matemáticas a las que habrá que recurrir. Se puede matar a un hombre con un hacha de combate o con un bisturí quirúrgico: cualquiera de las dos cosas es igualmente eficaz. Las matemáticas, que parecían ser como el instrumento quirúrgico, son, más bien, como el hacha de combate. Pero es sólo aplicándolas al mundo real cuando las matemáticas poseen la crudeza del hacha de combate. Dentro de su propia esfera, conservan la limpia exactitud del bisturí del cirujano. El mundo de las matemáticas y de la lógica sigue siendo, en su propio dominio, delicioso; pero su dominio es el de la imaginación. Las matemáticas deben vivir, con la música y la poesía, en la región de la belleza creada por el hombre; no, entre el polvo y la mugre del mundo.

Hace poco he dicho que, en rebelión contra Hegel, llegué a pensar que el mundo es más parecido a un montón de perdigones que a un frasco de melaza. Todavía creo que, en conjunto, esta opinión es correcta; pero he ido descubriendo, gradualmente, que algunas cosas que había tomado por perdigones sólidos en el montón, no merecen esa dignidad. En el primer auge de mi creencia en átomos aislados, creía que toda palabra que puede utilizarse significativamente debía significar algo, e interpretaba que esto quería decir que la palabra debía significar alguna COSA. Pero las palabras que más intere-

san a los lógicos son difíciles, desde ese punto de vista. Existen palabras como «sí», «o» y «no». Me esforzaba en creer que, en algún limbo lógico, existirían las cosas que esas palabras significaban y que, quizá, virtuosos de la lógica pudieran encontrarlas en lo venidero, en un cosmos más lógico. Con ello, me sentía bastante satisfecho, por lo que se refiere a «o», «sí» y «no»; pero titubeaba ante palabras como «empero». Mi raro parque zoológico incluía a monstruos muy extraños —como la montaña de oro y el actual rey de Francia—, monstruos que, aunque recorrían mi zoo a su sabor, poseían la propiedad singular de su no existencia. Hay todavía cierto número de filósofos que creen en esta clase de cosas, y sus creencias son las que constituyen la base filosófica del existencialismo. Pero, en lo que a mí respecta, he llegado a pensar que muchas palabras y frases no significan nada aisladamente, sino que contribuyen sólo a asignar significado a proposiciones completas. Por lo tanto, he abandonado la esperanza de encontrar «sí», «o» y «no» en el cielo. De hecho, fui capaz de volver, por el rodeo de una técnica complicada, a opiniones más próximas a las del sentido común de lo que lo estaban mis anteriores especulaciones.

A pesar de esos cambios, he conservado una gran parte de las opiniones lógicas que tenía hace cincuenta y cinco años. Estoy persuadido de que el mundo está hecho de un número inmenso de fragmentos y de que, en la medida en que la lógica pueda demostrarlo, cada fragmento puede ser exactamente como es, aunque otros fragmentos no existiesen. Rechazo completamente el argumento hegeliano de que toda realidad tiene que ser mental. No creo que se *pueda* razonar sobre lo que la realidad tenga que ser. Cuando Whitehead me convenció de que el tiempo y el espacio matemáticos son bruñidos instrumentos hechos por el hombre, no me convenció, ni creo que él mismo lo pensara así, de que no existe en la naturaleza la materia prima con que se hicieron esos instrumentos. Creo, todavía, que lo que podemos saber acerca del mundo, dejados aparte los pensamientos y sentimientos de los seres vivos, únicamente podemos

conocerlo a través de las ciencias físicas. Todavía creo que lo que podamos conocer del mundo, lo conoceremos solamente por la observación, y no por argumentos complicados acerca de cómo deba ser.

Durante toda esa época en la que mi principal preocupación fue la lógica matemática, estuve, sin embargo, vivamente interesado por las cuestiones sociales y me ocupé de ellas en mi tiempo libre. Participé en el movimiento contra la reforma aduanera y en el de la concesión del voto a la mujer. Me presenté como candidato al Parlamento y trabajé en las elecciones generales. Pero, hasta 1914, las cuestiones sociales no se convirtieron en mi principal preocupación.

6. Esperanzas colmadas y desengaños

En el transcurso de los ochenta y dos años de mi vida, el mundo ha cambiado tanto como en cualquier otro período equivalente de la historia humana, si no más. Cuando yo era joven, el mundo tenía una estructura aparentemente estable, y se confiaba en que dicha estructura no experimentaría alteraciones fundamentales, sino, sólo, el tipo de evolución gradual que había tenido lugar en Inglaterra. Existían las grandes potencias, que eran europeas. (La mayoría de la gente se olvidaba de los Estados Unidos, que se encontraban todavía recobrándose de la guerra civil.) Todas las grandes potencias, excepto Francia, eran monarquías, y Francia había dejado de serlo dos años antes de que yo naciera. Cuando por primera vez tuve conciencia política, Disraeli era primer ministro y el país estaba entregado a una luna de miel imperialista. Era la época en que la reina Victoria se convirtió en emperatriz de la India y el primer ministro se jactaba de haber asegurado la paz con honor. La «paz» consistía en no llegar a la guerra con Rusia; el «honor» consistía en la isla de Chipre, que ahora nos ocasiona unas molestias de primera categoría. Fue en aquellos días

cuando se acuñó la palabra «Jingo» *. El poder de largo alcance de la Gran Bretaña se desplegaba en la guerra afgana, en la guerra zulú y en la primera guerra bóer. Me enseñaron a desaprobar todo aquello y fui educado en el credo del Pequeño Inglés **. Pero este credo nunca fue completamente sincero. El más pequeño de los Pequeños Ingleses se alegraba de las proezas de Inglaterra. El poder y el dominio de la aristocracia y los terratenientes eran incomparables. Cuando mi tío se casó con la hija de un magnate de la gran industria, mi abuela estaba tan orgullosa de ser liberal que no se había opuesto a ese matrimonio con lo que ella llamaba el «comercio». Además de la Gran Bretaña, dominaban el mundo los imperios orientales de Alemania, Austria y Rusia. Nadie los creía transitorios, a pesar de que el imperio alemán se había constituido solamente un año antes de que yo naciera, y de que el imperio ruso llegara (así pensaban los liberales occidentales) a adoptar, más pronto o más tarde, una constitución parlamentaria.

Me eduqué como un ardiente creyente en el liberalismo optimista. Esperaba y confiaba ver la extensión gradual por todo el mundo de la democracia parlamentaria, de la libertad personal y la libertad de los países que, en aquel tiempo, estaban sometidos a las potencias europeas, incluyendo a la Gran Bretaña. Esperaba que todo el mundo admitiría, a su debido tiempo, la sabiduría de los argumentos de Cobden en favor de la libertad de comercio y que el nacionalismo pudiera disolverse gradualmente en un humanismo universal. Mis padres, como discípulos de John Stuart Mill, eran contrarios al sometimiento de la mujer, y yo les secundé de todo corazón a este respecto. Aunque en los años anteriores a 1914 nubes amenazadoras aparecieron en el horizonte, todavía era posible seguir siendo optimista y confiar en que los acuerdos diplomáticos evitarían la catástrofe.

* «Jingo» se denominaba al partidario de una política internacional fuerte, especialmente, al partidario de la causa de los turcos, durante la guerra ruso-turca de 1877-78. La palabra se derivó, en este sentido, del estribillo de una canción popular de la época. *(N. del T.)*

** «Little-Englander»: antiimperialista.

Lo que creía bueno en aquellos tiempos, todavía lo creo bueno. Pero, aunque algo de lo que esperaba ha sucedido, el resto parece muchísimo más improbable de lo que parecía en aquella época feliz. En general, los acontecimientos internos en Gran Bretaña se han desarrollado conforme a mis deseos. La democracia se ha completado concediendo el voto a la mujer. Se ha adoptado un socialismo moderado, de tal modo restringido, que no resulta fatal para la libertad individual. En la esfera de la moralidad privada, hay mucha más tolerancia de la que existía en la época victoriana. El nivel de vida de los asalariados se ha incrementado considerablemente. El índice de mortalidad, y especialmente el índice de mortalidad infantil, se ha reducido enormemente, sin que se produjese un aumento de población catastrófico. Todo ello constituye una gran mejora, y no me cabe la menor duda de que, en época de paz, el nivel medio de la felicidad en Gran Bretaña es muchísimo más alto que cuando yo era joven.

Pero, si pasamos al panorama internacional, el cuadro es muy diferente. El antiguo despotismo de los zares, que espeluznaba a los liberales, ha sido sustituido por otro despotismo mucho más intenso y cruel. El antiguo imperio austríaco, que oprimía a las nacionalidades sometidas y era el mismo símbolo de la reacción, ha sido reemplazado, en la mayor parte del territorio que abarcaba, por una opresión nueva y más rigurosa, impuesta desde Moscú. China, después de un largo período de anarquía del tipo haga-cada-uno-lo-que-quiera, se está forjando en un gran crisol de sufrimiento para convertirse en una potencia infinitamente formidable de poder militar. Los Estados Unidos, que eran la Meca del liberalismo para mis padres, corren ahora el peligro de convertirse en todo lo contrario, aunque existe aún la esperanza de que el peligro pueda ser alejado. Y, sobre todo esto, está suspendido el espantoso terror de la guerra atómica.

Este es un mundo tan diferente del mundo del optimismo victoriano, que no resulta fácil, para un hombre que se educó en aquella época, amoldarse enteramente

a esta otra. Surge la tentación de abandonar las esperanzas cuya realización parece difícil y distante. En la laxitud que ocasionan las decepciones momentáneas, puede parecer que no merece la pena conservar intactas las creencias en valores que nos parecieron alguna vez inestimables. Quizá todo lo que la raza humana merece es una prisión bien organizada (por lo menos, esto es lo que el Diablo susurra en los instantes de desaliento). Pero algún orgullo fundamental se revuelve contra semejantes sugestiones insidiosas. Yo no someteré mis juicios sobre lo que es bueno y lo que es malo al arbitraje caprichoso del curso momentáneo de los acontecimientos. No glorificaré a los ejércitos de esclavos porque puedan ganar batallas. Los peligros son nuevos y las medidas necesarias para alejarlos no tienen precedente; pero eso no es ninguna razón para que modifiquemos nuestra estimación sobre lo que convierte en buena a una vida o a una comunidad.

La facilidad para adaptarse a los hechos del mundo real se elogia a menudo como una virtud, y, en parte, lo es. Mala cosa es cerrar los ojos ante los hechos o dejar de admitirlos porque no nos agraden. Pero es también mala cosa sostener que todo lo que esté en auge ha de ser justo, que la atención a los hechos exige la subordinación al mal. Y aún peor que la subordinación al mal, es ese engañarse a sí mismo que niega que el mal sea mal. Si observo que la libertad individual está siendo cada vez más reducida por la organización regimentada, no debo pretender que, por ello, la tal organización sea un bien. Puede ser necesaria durante algún tiempo; pero, por esa razón, no se debería aceptar como parte consustancial de ninguna sociedad que merezca nuestra admiración.

Deseo, todavía, tanto para el individuo como para la comunidad, y confío en verlas realizadas, más pronto o más tarde, la misma clase de cosas que creía buenas cuando era joven. De entre ellas, me parece que, en primer lugar, colocaría la seguridad contra el desastre extremo que nos amenaza con la guerra moderna. En segundo lugar, colocaría la abolición de la pobreza ab-

yecta en todo el mundo. Tercero: como resultado de la seguridad y del bienestar económico, un incremento general de la tolerancia y de los sentimientos bondadosos. Cuarto: la mayor oportunidad posible para la iniciativa individual con fórmulas que no dañen a la comunidad. Todo esto es posible y a ello se llegaría si los hombres quisieran. Mientras tanto, la raza humana vive en un torbellino de odios organizados y amenazas de mutua exterminación. No tengo más remedio que pensar que, antes o después, la gente se irá cansando de este estilo de vida tan incómodo. Una persona que se comportase de ese modo en su vida privada, sería considerada lunática. Si yo comprase un revólver y amenazara al vecino de enfrente, él se compraría otro, sin la menor duda, para protegerse por sí mismo, si viviéramos en una comunidad donde no existieran ni el derecho ni la policía. Tanto él como yo, consideraríamos la vida mucho más desagradable que antes de esas compras, pero nuestro comportamiento no sería más absurdo que el de los Estados actuales, que se guían por lo que se supone ser la mejor cordura a que pueden llegar los seres humanos.

Cuando pienso en lo que puedo hacer, o debo hacer, en relación con la situación mundial, me encuentro ante un dilema. Dentro de mí, existe una perpetua discusión entre dos puntos de vista diferentes, a los que puedo llamar el del Abogado del Diablo y el del Publicista Responsable. Durante cuatro siglos, mi familia tuvo importancia en la vida pública de Inglaterra y se me educó en un sentimiento de responsabilidad, que exigía que expresase mis opiniones sobre los problemas políticos. Este sentimiento está implantado en mí más profundamente de lo que quisiera la razón, y la voz del Abogado del Diablo es, por lo menos en parte, la voz de la razón. «¿Es que no ves —dice este personaje cínico— que lo que suceda en el mundo no depende de ti? El que los pueblos del mundo continúen viviendo o mueran pueden decidirlo Kruschev, Mao Tse-tung y Mr. John Foster Dulles, no vulgares mortales como nosotros. Si ellos dicen «Morid», moriremos. Si dicen «Vivid», viviremos. Esos no leen tus libros, y pensarían que son libros muy

tontos si los leyeran. Te olvidas de que no vives en 1688, cuando tu familia y algunos pocos más despedían a un rey y contrataban a otro. Lo que te llena la cabeza de política es solamente tu incapacidad para ajustarte a los nuevos tiempos.» Quizá el Abogado del Diablo tenga razón, pero quizá esté equivocado. Quizá los dictadores no sean tan omnipotentes como parecen; quizá la opinión pública pueda influir aún en ellos, en alguna medida, en algún grado; y, quizá, los libros puedan ayudar a formar la opinión pública. Y, por eso, persisto sin tener en cuenta las invectivas de ese personaje. Hay límites para su severidad. «Bueno, después de todo —dice—, escribir libros es una ocupación inocente que te mantiene alejado de otra cosa peor.» Y, así, continúo escribiendo libros, aunque no sepa si resultará de ello algún bien o no.

A pesar del título, este artículo tratará, en realidad, de cómo *no* envejecer, que, a mis años, es un tema mucho más importante. Mi primer consejo sería que escogiesen ustedes sus antepasados cuidadosamente. Aunque mi padre y mi madre murieron los dos jóvenes, me he portado bien, a este respecto, por lo que se refiere a mis otros antepasados. Mi abuelo materno, es verdad, se extinguió en la flor de su juventud, a la edad de 67 años; pero mis otros tres abuelos vivieron más de ochenta años. Entre mis ascendientes más alejados, sólo puedo encontrar uno que no alcanzase una gran longevidad, y ése murió de una enfermedad que es ahora rara: la decapitación. Una de mis bisabuelas, que fue amiga de Gibbon, vivió hasta los noventa y dos y, hasta sus últimos días, fue el terror de sus descendientes. Mi abuela materna, después de tener nueve hijos que vivieron, uno que murió en la infancia y bastantes abortos, en cuanto se quedó viuda se consagró a la causa de la educación superior para las mujeres. Fue una de las fundadoras del Girton College, y trabajó obstinadamente para que el ejercicio de la medi-

cina fuese abierto a las mujeres. Solía relatar que se encontró en Italia, con un caballero anciano que parecía muy triste. Le preguntó la causa de su melancolía y él respondió que acababa de separarse de sus dos nietos. «¡Bendito sea Dios! —exclamó ella— Tengo setenta y dos nietos y, si me pusiera triste cada vez que me tengo que separar de alguno de ellos, llevaría una existencia deplorable.» «¡Madre desnaturalizada!» * replicó él. Pero, hablando como uno de esos setenta y dos, prefiero la fórmula de mi abuela. Después de los ochenta, ésta, como hallara alguna dificultad para dormirse, se pasaba, desde la medianoche hasta las tres de la madrugada, leyendo divulgación científica. Creo que nunca tuvo tiempo para darse cuenta de que estaba envejeciendo. Esta, según pienso, es la receta adecuada para permanecer joven. Si ustedes pueden ser todavía útiles en actividades amplias e interesantes y se preocupan vivamente por ellas, no se verán obligados a pensar en el hecho meramente estadístico del número de sus años y, aún menos, en la probable brevedad de su futuro.

Por lo que se refiere a la salud, nada útil puedo decir, puesto que tengo escasas experiencias en materia de enfermedades. Como y bebo lo que quiero, y duermo cuando no puedo permanecer despierto. Nunca hago nada pensando que será bueno para la salud, aunque, en la práctica, lo que me gusta hacer es en su mayor parte saludable.

Psicológicamente, existen dos peligros contra los que hay que estar vigilante cuando se llega a viejo. Uno de ellos consiste en absorberse indebidamente en el pasado. No se debe vivir de memorias, lamentándonos por el buen tiempo pasado, tristes por los amigos que murieron. Nuestros pensamientos deben estar dirigidos hacia el futuro y hacia cosas en las que se pueda hacer algo. Esto no siempre es fácil; el propio pasado es un peso que va gradualmente creciendo. Es fácil pensar, para sí, que nuestras emociones solían ser más vívidas de lo que son ahora, y nuestra mente más penetrante. Pero,

* «Madre snaturata», en el texto.

si esto es cierto, debe olvidarse, y, si se olvida, probablemente no será cierto.

Otra cosa que se debe evitar es adherirse a la juventud con la esperanza de aspirar vigor de su vitalidad. Cuando sus hijos crezcan, querrán vivir sus propias vidas, y si usted continúa interesándose tanto por ellos como cuando eran pequeños, es muy probable que le consideren una carga, a no ser que posean una insensibilidad no corriente. No quiero decir que no deberíamos ocuparnos de ellos, sino que nuestro interés debe ser contemplativo y, si es posible, filantrópico y no demasiado emotivo. Los animales llegan a ser indiferentes ante sus pequeños en cuanto éstos pueden bastarse por sí mismos; pero los seres humanos a causa de su prolongada infancia, hallan esto difícil.

Creo que a los que tienen preocupaciones impersonales intensas, que impliquen actividades apropiadas, les será más fácil conseguir una vejez afortunada. En esta esfera es, realmente, donde resulta fructífera una larga experiencia y donde la sabiduría que nace de la experiencia, puede ejercitarse sin que sea opresiva. No sirve para nada decir a los niños en proceso de educación que no comentan errores, pues, por un lado, no le harán ningún caso y, por otro, los errores forman una parte esencial de la educación. Pero, si usted es uno de ésos que son incapaces de tener preocupaciones impersonales, se dará cuenta de que su vida está vacía, a no ser que se preocupe de sus hijos y de sus nietos. En ese caso, comprobará que, si bien usted puede aún ser de alguna utilidad material para ellos, puede pasarles regularmente cierta suma o hacerles «jerseys», no debe esperar que se diviertan en su compañía.

Algunas personas ancianas están oprimidas por el miedo a la muerte. Durante la juventud, este sentimiento está justificado. Los jóvenes que tienen razones para temer que los maten en alguna batalla, pueden justificadamente sentir amargura al pensar que se les ha robado lo mejor que la vida es capaz de ofrecer. Pero, en un anciano, que ha conocido las alegrías y las tristezas humanas, que ha terminado la obra que le cabía hacer, el

temor a la muerte es algo abyecto e innoble. El mejor modo de superarlo —por lo menos, ésta es mi opinión— consiste en ampliar e ir haciendo cada vez más impersonales sus intereses, hasta que, poco a poco, retrocedan los muros que encierran al yo, y su vida vaya sumergiéndose crecientemente en la vida universal. Una existencia humana individual debería ser como un río: al principio, pequeña, estrechamente limitada por las márgenes, fluyendo apasionadamente sobre las piedras y arrojándose por las cascadas. Lentamente el río va haciéndose más ancho, las márgenes se apartan, las aguas corren más mansamente y, por último, sin ningún sobresalto visible, se funden con el mar y pierden, sin dolor, su ser individual. El hombre que, en su vejez, sea capaz de considerar su vida de esta manera, no sufrirá el temor a la muerte, pues las cosas que él estima seguirán existiendo. Y, si con la decadencia de la vitalidad aumenta la fatiga, no será mal recibido, entonces, el pensamiento de que está próxima la hora del descanso. Yo desearía morir en pleno trabajo, sabiendo que otros continuarán lo que yo ya no puedo hacer, y contento al pensar que se hizo lo que fue posible hacer.

(De *Nuevas esperanzas para un mundo que cambia.*)

Reflexiones al cumplir mis ochenta años

Al alcanzar los ochenta años es razonable suponer que la mayor parte de la obra de cada uno está realizada y que lo que queda por hacer será de menor importancia. La parte más importante de mi vida ha estado consagrada constantemente, desde la adolescencia, a dos objetivos diferentes que, durante mucho tiempo, han sido independientes y sólo en los últimos años se han unido en un conjunto único. Por un lado, quería poner en claro si es posibe algún conocimiento; por otro, quería hacer todo lo que fuera posible para la creación de un mundo más feliz. Hasta los 38 años, dediqué la mayor parte de mis energías a la primera de esas tareas. Fui asaltado por el escepticismo y me vi forzado a concluir, de mala gana, que mucho de lo que pasa por conocimiento está sujeto a razonables dudas. Necesitaba yo la certeza como otros necesitan la fé religiosa. Creía que la certeza podría ser encontrada con mayor probabilidad en las mate-

máticas que en cualquier otra esfera. Pero descubrí que muchas demostraciones matemáticas, cuya aceptación por mi parte mis profesores estaban seguros de obtener, estaban llenas de falacias y que, si verdaderamente la certeza debía encontrarse en las matemáticas, lo sería en una nueva clase de matemáticas, con fundamentos más sólidos que los que hasta entonces se habían tenido como tales. Pero, según avanzaba en este trabajo, recordaba constantemente la fábula del elefante y de la tortuga. Habiendo construido un elefante sobre el que podrían descansar las matemáticas, me di cuenta de que el elefante se bamboleaba y procedí a constuir una tortuga que sostuviese al elefante. Pero la tortuga no era más sólida que el elefante y, después de unos veinte años de un trabajo muy arduo, llegué a la conclusión de que no quedaba nada más que *yo* pudiese hacer para asentar un conocimiento matemático indubitable. Luego vino la primera guerra mundial, y mis pensamientos se concentraron en la miseria y la locura humanas. Me parece que ni la miseria ni la locura forman parte de la inevitable herencia del hombre. Estoy convencido de que la inteligencia, la paciencia y la persuasión podrán liberar, más pronto o más tarde, a la especie humana de las torturas que a sí misma se ha impuesto, con tal de que antes no se extermine a sí misma.

Fundado en esta creencia, he tenido siempre cierto optimismo, a pesar de que, conforme he ido envejeciendo, ese optimismo se ha hecho más sobrio y la feliz solución final se ha alejado mucho. Pero sigo siendo completamente incapaz de coincidir con aquellos que aceptan, de un modo fatalista, la opinión de que el hombre está destinado al sufrimiento. No es difícil descubrir las causas de la infelicidad del pasado y del presente. Ha existido la pobreza, la peste y el hambre, debido al imperfecto dominio del hombre sobre la naturaleza. Ha habido guerras, opresiones y torturas, debido a la hostilidad del hombre hacia sus semejantes. Y han existido miserias morbosas, alimentadas por credos tenebrosos, que llevaban a los hombres a una profunda discordia íntima que hacía inútil cualquier prosperidad externa. Todo ello

no es inevitable. Por lo que se refiere a todas esas causas, se conocen medios con las que pueden ser superadas. En el mundo moderno, si existen comunidades desgraciadas, es porque esas comunidades lo quieren así. O, hablando con más precisión, porque están sometidas a ignorancias, hábitos, creencias y pasiones, que son más queridas por ellas que la felicidad e, incluso, que la vida. En nuestra peligrosa época, encuentro muchos hombres que parecen enamorados de la miseria y de la muerte y que se encolerizan cuando se les habla de esperanzas. Creen que la esperanza es algo irracional y que, situándose en una perezosa desesperanza, no hacen otra cosa que aceptar los hechos. No puedo estar de acuerdo con esos hombres. Seguir teniendo confianza en nuestro mundo, pone a prueba nuestra energía y nuestra inteligencia. En los que desesperan, con mucha frecuencia, es la energía la que falta.

La última mitad de mi vida ha transcurrido en uno de esos dolorosos períodos de la historia humana durante los cuales el mundo va de mal en peor y las victorias del pasado, que parecían ser definitivas, han resultado sólo momentáneas. En mi juventud, nadie ponía en duda el optimismo victoriano. Se pensaba que la libertad y la prosperidad se extenderían gradualmente por todo el mundo, siguiendo un ordenado proceso de desarrollo; se esperaba que la crueldad, la tiranía y la injusticia irían disminuyendo de manera continua. Casi nadie estaba obsesionado por el temor a grandes guerras. Casi nadie pensaba que el siglo XIX era un breve intermedio entre la barbarie del pasado y la del futuro. Para los que se educaron en aquella atmósfera, el ajuste con el mundo actual ha sido difícil. Ha sido difícil no sólo sentimentalmente, sino también intelectualmente. Ideas que se creían acertadas han resultado inadecuadas. En algunos casos, las libertades valiosas han resultado muy difíciles de conservar. En otros, especialmente por lo que se refiere a las relaciones entre las naciones, las libertades anteriormente estimadas han resultado fuentes potenciales de desastres. Se necesitan nuevos pensamientos, nuevas esperanzas, nuevas libertades y nuevas

restricciones a la libertad si el mundo debe salir de su peligroso estado actual.

No puedo pretender que lo que he hecho en relación con los problemas políticos y sociales haya tenido gran importancia. Es relativamente fácil ejercer un efecto inmenso gracias a un evangelio dogmático y preciso, como el del comunismo. Pero, por mi parte, no puedo creer que lo que la humanidad necesita sea algo preciso o dogmático. Ni puedo creer firmemente en ninguna doctrina parcial que se ocupe solamente de alguna parte o de algún aspecto de la vida humana. Existen los que mantienen que todo depende de las instituciones y que las buenas instituciones darán lugar, inevitablemente, al milenario. Y, por otro lado, están los que creen que lo que hace falta es un cambio en los corazones y que, comparado con esto, las instituciones son de poca importancia. No puedo aceptar ninguna de esas dos concepciones. Las instituciones moldean el carácter y el carácter transforma las instituciones. La reforma de ambas cosas debe realizarse al unísono. Y, si se quiere que los individuos conserven el grado de iniciativa y de flexibilidad que deben tener, no se les debe forzar para que todos se metan en un molde rígido; o, para cambiar de metáfora, no se les debe alinear en el mismo ejército. La diversidad es un factor esencial, a pesar de que impida la aceptación universal de un evangelio único. Pero predicar semejante doctrina es difícil, especialmente en tiempos penosos. Y es posible que no sea eficaz hasta que alguna experiencia trágica nos enseñe su amarga lección.

Mi obra está cerca de su fin, y ha llegado el tiempo de que pueda examinarla en su conjunto. ¿Qué es lo que he conseguido y qué es lo que he dejado de conseguir? Desde muy joven, me imaginaba a mí mismo dedicado a empresas grandes y difíciles. Hace 61 años, paseando sólo por el Tiergarten, sobre la nieve que se fundía y bajo el frío resplandor del sol de marzo, decidí escribir dos series de libros: una, de libros abstractos, que fueran siendo gradualmente más concretos; otra, de libros concretos, que fueran siendo cada vez un poco más abstractos. Estas series debían ser coronadas por una sín-

tesis en la que se combinaría la teoría pura con una filosofía social práctica. Excepto la síntesis final, que todavía se me escapa, he escrito esos libros. Han sido aclamados y alabados, y los pensamientos de muchos hombres y de muchas mujeres se han visto afectados por ellos. En este sentido, he conseguido lo que me proponía.

Pero, por otro lado, tengo que confesar dos fracasos: uno externo y otro interno.

Empecemos por el fracaso externo: el Tiergarten se ha quedado desierto; la puerta de Brandenburgo, por la que entré en él aquella mañana de marzo, se ha convertido en la frontera de dos imperios hostiles, que se acechan mutuamente a través de una barrera casi invisible y que preparan, con gesto torvo, la ruina de la humanidad. Los comunistas, los fascistas y los nazis han declarado la guerra, unos tras otros, a todo lo que consideraba bueno y, al derrotarlos, mucho de lo que intentaban salvaguardar sus contrincantes se está perdiendo. La libertad se considera debilidad, y la tolerancia se ha visto obligada a vestirse con el ropaje de la traición. Los viejos ideales se tienen por inoperantes y ninguna doctrina que esté exenta de rudeza merece respeto.

El fracaso interno, de poca importancia para el mundo, ha convertido mi vida mental en una batalla perpetua. Empecé con la creencia, más o menos religiosa, en un mundo platónico eterno en el que las matemáticas brillaban con una belleza como la de los últimos cantos del Paraíso. Terminé llegando a la conclusión de que el mundo eterno es algo trivial y que las matemáticas son únicamente el arte de decir lo mismo con palabras diferentes. Empecé creyendo que el amor, libre y valeroso, podría conquistar sin lucha el mundo. Y terminé apoyando una guerra cruel y terrible. Esto fue un fracaso.

Pero, bajo este fardo de fracasos, soy consciente todavía de algo que considero una victoria. Es posible que haya concebido incorrectamente la verdad teórica; pero no estaba equivocado al pensar que existe tal cosa y que merece que seamos fieles a ella. Puedo haber creído que el camino hacia un mundo de seres humanos libres y fe-

lices era más corto de lo que realmente es; pero no estaba equivocado al pensar que es posible ese mundo y que merece la pena vivir con la idea de acercarnos a sus límites. He vivido persiguiendo una visión personal y una visión social. La personal: amar lo que es noble, lo que es bello, lo que es benévolo, permitir los arrebatos de intelección que ofrezcan sabiduría a tiempos más mundanos. Social: ver con la imaginación la sociedad que debe ser creada, donde los individuos se desarrollen libremente y donde el odio, la codicia y la envidia se extingan porque no exista nada que pueda alimentarlos. Creo en estas cosas, y el mundo, con todos sus horrores, no ha podido conmover esas creencias.

1. Algunos *Dons* * del Cambridge del decenio de 1890

Hace ahora 66 años que entré en Cambridge. En aquellos días el mundo era un lugar más agradable que ahora, y Cambridge lo era más aún. Desde el punto de vista del estudiante irreverente los *Dons* de aquel tiempo pertenecían a una de estas tres categorías, no del todo separadas: personajes de chiste; hombres técnicamente competentes, pero no interesantes; y un pequeño grupo de hombres a quienes nosotros, los jóvenes, admirábamos de todo corazón y entusiásticamente.

Algunas de las rarezas, hay que decirlo, eran muy raras. Había un *Fellow* [1] cojo que se distinguía por la amable costumbre siguiente: colocaba el atizador en el fuego y, cuando estaba al rojo, perseguía a sus invita-

* *Don:* profesor universitario de Oxford o Cambridge. (*N. del T.*)

[1] *Fellow:* miembro de la junta directiva de un colegio universitario. (*N. del T.*)

dos con intenciones asesinas. Acabé por descubrir que únicamente era impulsado por esa furia homicida cuando la gente estornudaba. Debido a su cojera, los atacados siempre se escapaban y nadie se preocupaba por esta peculiaridad sin importancia. Yo solía ir a tomar el té con él, pero me iba de su lado en cuanto le veía poner el atizador en la lumbre. Excepto en sus momentos de aberración, era encantador, y a nadie se le ocurrió nunca ponerle bajo vigilancia. Mi profesor de matemáticas fue menos afortunado. Estaba loco, pero ninguno de sus discípulos lo advirtió. Por último, tuvo que ser encerrado. Pero este caso fue una excepción.

En un nivel algo más bajo de rareza, se encontraban los dos rivales en el honor de agasajar a la emperatriz Federica: Oscar Browning (conocido siempre por O. B.) y el profesor de bellas artes. Este último era el que tenía más éxito. En una ocasión me dijo: «Realmente, ha sido muy fastidioso el que, a pesar de todo lo que he hecho para disuadirla, la emperatriz Federica haya insistido en tomar el lunch conmigo por *segunda* vez.» En la noche de aquel mismo día, O. B. suspiró cansadamente y dijo: «He estado persiguiendo a la Emperatriz todo el día.» Le era muy difícil admitir que existiese alguna realeza a la que no conociese personalmente. Lo más que llegó a conceder fue, hablando del rey de Sajonia, lo siguiente: «Le conocí muy bien, de vista.» Existían un sinfín de historias acerca de O. B. Era grueso, corpulento y extraordinariamente feo. A pesar de ello, algunos estudiantes maliciosos, comprando muchos números de cierto periódico ilustrado, le consiguieron el segundo premio de un concurso de belleza. (Yo mismo le oí jactarse de este premio.) Se dice que Tennyson, en una visita a Cambridge, fue agasajado por los *Fellows de reyes,* que se presentaron uno a uno, diciendo sus nombres. Cuando O. B. se presentó y dijo: «Yo soy Browning», Tennyson le miró y contestó: «Usted no es Browning.» Pero no puedo certificar la verdad de la historia.

La sazón más lograda del perfecto «Dondismo» había desaparecido ya cuando yo fui estudiante, pero oí hablar

mucho de él a mis compañeros de más edad. Un *Don* típico era el que ante toda reforma que se propusiese, pronunciaba siempre exactamente el mismo discurso. Al parecer, decía: «Cuando se sugiere una medida de esta clase, me hago dos preguntas: '¿Es que el viejo sistema es malo?' '¿Hay alguna posibilidad de que el nuevo sistema sea mejor?' No veo ninguna razón para contestar afirmativamente a ninguna de esas dos preguntas y, por tanto, votaré contra la propuesta.» Luego estaba el *Don* al que disgustaba la sugerencia subversiva de que, en adelante, los *Fellows* no necesitasen recibir órdenes. Algunos hombres temerarios habían mantenido que las obligaciones clericales y educativas de los *Fellows* podrían resultar incompatibles. El rechazó este argumento con las siguientes palabras: «Cuando el emperador romano asumía la púrpura, se acostumbraba hacerle miembro del Colegio de los Augures. Pero nadie esperaba que fuera a alimentar a los pollos sagrados.» Toda esta rica vendimia se agotó antes de mi llegada. Lo más parecido a ella de que puedo acordarme fue mi profesor de árabe que, para sorpresa de todo el mundo, votó a los liberales. Cuando le preguntaron por qué lo había hecho, replicó: «Porque, mientras Mr. Gladstone atiende a los negocios públicos, no le queda tiempo para escribir sobre las Sagradas Escrituras.»

Sin embargo, las extravagancias solían ser cosa excepcional. La gran mayoría de los *Dons* hacían su trabajo competentemente, sin que fueran ridículos ni interesantes. No obstante, a veces, entre ellos surgía súbitamente algún extraordinario mérito. Recuerdo a un profesor de matemáticas, al que yo había considerado siempre insignificante. Estaba dando una lección de hidrostática, en la que desarrollaba un problema acerca de una vasija cuya tapa giraba en una tina. Uno de los alumnos dijo: «¿No habrá olvidado la acción de las fuerzas centrífugas sobre la tapadera?» El profesor se quedó con la boca abierta y luego dijo: «He estado exponiendo así este problema durante veinte años. Pero tiene usted razón.» Desde aquel momento todos sentimos un nuevo respeto hacia él.

Los *Dons* a quienes mis contemporáneos y yo respe-

tábamos profundamente, tuvieron una gran influencia sobre nosotros, incluso en los casos en los que no teníamos nada que ver con ellos en materia de trabajo. Entre ellos estaba, por ejemplo, Verrall, que estaba especializado en Eurípides. Poseía un ingenio brillante en un estilo más bien académico. Cuando Granville Barker iba a publicar una de las traducciones de Eurípides de Gilbert Murray, llegó a Cambridge para preguntarle a Verrall el aspecto que tendrían las chozas de Micenas. Verrall respondió: «Nadie lo sabe, pero miss Harrison se lo dirá a usted.» Se convirtió en una víctima de la artritis, que le fue privando gradualmente, primero, del uso de sus piernas, y, después, del de otros músculos. A pesar de su intenso dolor, continuó desplegando exactamente la misma clase de brillante ingenio que le caracterizaba y, mientras conservó la capacidad de hablar, no permitió que la dolencia física afectase a su espíritu o a sus opiniones. Su esposa, que creía en el espiritismo, solía llevarle un montón de escritos sin sentido obtenidos por escritura automática. La práctica que Verrall tenía en descifrar los manuscritos griegos, hizo posible que pudiese enmendar los escritos espiritistas hasta conseguir que tuvieran algún sentido. Pero temo que su actitud no fuera tan reverente como los espíritus hubiesen deseado.

Luego estaba Henry Sidgwick, el filósofo, el último representante vivo de los utilitaristas. Se había hecho *Fellow* en una época en la que todavía era necesario firmar los Treinta y nueve Artículos *, y los había firmado con una fe completamente consciente. Años después, empezó a tener dudas y, aunque no se le exigió firmar los artículos otra vez, su conciencia le impulsó a renunciar a ser *Fellow*. Este rasgo influyó mucho para acelerar la abolición de este requisito anacrónico. En aptitud filosófica no estaba situado, por completo, a la cabeza, pero su integridad intelectual era absoluta e indesviable. Se casó con la hermana de Arthur Balfour; pero no estuvo de acuerdo con la política de Arthur Balfour. En el transcurso de los primeros meses de la guerra contra los bóers, hizo la observación de que sería

* Declaración Dogmática de la Iglesia Anglicana.

muy conveniente para los futuros escolares que el imperio británico se derrumbara, precisamente, en el año 1900. Sus lecciones no eran muy interesantes, y los que iban a oírle lo hacían porque sabían que siempre había un chiste. Una vez oído el chiste, dejaban de concentrar su atención en lo que decía. Sufría un tartamudeo que utilizaba con mucha eficacia. Un sabio alemán le dijo, en cierta ocasión: «Ustedes, los ingleses, no tienen ninguna palabra equivalente a Gelehrte (sabio).» «Sí la tenemos» —replicó Sidgwick—, «decimos p-p-p-pedantes.» Lamento tener que decir que hubo una querella entre él y otro hombre eminente, sir Richard Jebb, profesor de griego y miembro del Parlamento por la Universidad. Hubo que hacer un camino nuevo y, como consecuencia de ello, una parte del jardín de Jebb tuvo que desaparecer. Sidgwick había sido el promotor del nuevo camino, que era necesario para abrir un acceso al College Newham, del que la Sra. Sidgwick era directora. Esto era ya, de por sí, bastante malo. Pero cuando se decidió llamar al camino «Avenida Sidgwick», Jebb ya no lo pudo sufrir. Se decía, aunque no garantizo que sea verdad, que Sidgwick opinaba así de Jebb: «Todo el tiempo que le deja libre el adorno de su persona, lo dedica a descuidar sus deberes.» Otra querella, algo menos virulenta, estalló entre Verrall y su vecino James Ward, el filósofo, porque sus esposas se pusieron de acuerdo para compartir un barreño para los cerdos y cada una decía que la otra aportaba menos de lo que le correspondía. Pero las pendencias no eran muy graves y contribuían al entretenimieno de todo el mundo. A James Ward, a pesar del asunto del lavadero, le tuve un profundo respeto y un afecto considerable. Fue mi principal maestro en filosofía, y, aunque después haya llegado a estar en desacuerdo con él, le he estado siempre agradecido, no sólo por sus enseñanzas, sino también por muchas atenciones.

Hubo otros *Dons* que me interesaron, aunque les conocí menos. Sir James Frazer, autor de *The Golden Bough,* fue uno de ellos. Los *Fellows* podían comer en el «hall» sin pagar, y Frazer, como escocés, no podía

ser insensible a esta oportunidad. Cualquier *Fellow* que llegase con un retraso que sobrepasara el cuarto de hora era castigado con una multa, y Frazer lamentaba cada minuto que a sus estudios arrebataba la grosera labor de nutrirse. Por tanto, llegaba siempre al «hall» con un retraso exacto de un cuarto de hora. Luego estaba sir George Darwin. Charles Darwin, su eminente padre, no había sido considerado lo suficiente inteligente por la Universidad para merecer un grado honorífico y tuvo que contentarse con sufrir un examen, pero, desde su época, las normas intelectuales de la Universidad se habían deteriorado, y a su hijo se le admitió al profesorado. Sir George Darwin fue un físico matemático famoso. Un día, que había ido a tomar el lunch con él, le encontré con otro famoso matemático, sir Robert Hall, inclinados ambos sobre una máquina de calcular que no quería funcionar. Después de haber hurgueteado un buen rato en ella, lady Darwin, que era americana, entró y dijo: «Eso se arregla con un poco de aceite de la máquina de coser.» Y tuvo razón.

Una de las características de las personalidades académicas era su longevidad. Cuando yo era un novato de primer año, el colegio estaba dirigido por tres ancianos dignatarios: el Master, el Vice-Master y el Decano de los *Fellows*. Cuando volví al colegio, veinte años después, como lector, estaban todavía tan campantes y no representaban más edad que antes. El Master había sido Head Master de Harrow cuando mi padre estuvo, de muchacho, allí. Desayuné en la residencia del Master un día que, por casualidad, coincidía con el cumpleaños de su cuñada, y cuando ella entró en la habitación, el Master dijo: «Bien, querida, has durado exactamente tanto como la guerra del Peloponeso.» El Vice-Master, que siempre se mantenía tan rígidamente estirado como una baqueta, no salía a la calle nunca sin sombrero de copa, incluso cuando se le despertó, porque había fuego, a las tres de la madrugada. Se decía que nunca había vuelto a leer un verso de Tennyson desde que vio al poeta poner agua en la puerta del 34. Antes de la comida en el «hall», el Master y el Vice-Master solían leer una larga

acción de gracias en latín, alternándose en cada versículo. El Master adoptaba la pronunciación continental, pero el Vice-Master se aferraba inflexiblemente al antiguo estilo inglés. El contraste era curioso y regocijante. El Decano de los *Fellows* era el último sobreviviente del viejo sistema según el cual los hombres que conseguían llegar a *Fellows* a los 22 años ya no tenían que cumplir más deberes que el de percibir sus honorarios. Dicho deber lo realizaba escrupulosamente; pero, excepto ése, no se sabía que hubiera hecho ningún otro trabajo desde la edad de 22 años.

Como demuestra el caso del Decano de los *Fellows,* la seguridad del cargo se llevaba al extremo. El resultado era, en parte, bueno, y, en parte, malo. Florecieron hombres muy buenos y también lo hicieron otros que no eran tan buenos. La incompetencia, la rareza e incluso las manías se toleraban; pero había también verdaderos valores. A pesar de algunos lunáticos y perezosos, Cambridge era un buen lugar en el que podía existir libremente la independencia del espíritu.

2. Algunos de mis contemporáneos de Cambridge

Desde el momento en que llegué a Cambridge, al principio de octubre de 1890, todo marchó a la perfección para mí. Todos los que residían allí por entonces, y que posteriormente se convirtieron en mis amigos íntimos, me visitaron en la primera semana del curso. Por entonces no supe por qué lo hacían; pero más adelante descubrí que Whitehead, que nos había examinado para la escolaridad, dijo que cuidaran de Sanger y de mí. Sanger era un novato como yo, que también hacía matemáticas y que también era un estudiante menor. Los dos vivíamos en Whewell's Court. Webb, nuestro preceptor, tenía la costumbre de repartir manuscritos entre la clase y me tocó entregar un manuscrito a Sanger después de que terminé con él. No le había visto hasta entonces,

pero quedé impresionado por los libros que tenía en los estantes. Dije: «Veo que tiene usted el *Intellectual Development of Europe,* de Draper. Me parece un libro muy bueno.» Contestó: «¡Es usted la primera persona que encuentro que ha oído hablar de él!» La conversación partió de este punto, y, al cabo de media hora, éramos ya como amigos de toda la vida. Comparamos lo que cada uno había hecho en matemáticas. Estábamos de acuerdo en teología y metafísica. No estábamos de acuerdo en política (entonces, era conservador, aunque después perteneció al partido laborista). Me habló de Shaw, cuyo nombre había sido, hasta entonces, desconocido para mí. Solíamos trabajar juntos en matemáticas. Era increíblemente rápido en comprender las cosas y, antes de que yo hubiera entendido siquiera la pregunta de un problema, él había encontrado casi la mitad de la solución. Los dos dedicamos nuestro cuarto a año a ciencia moral, pero él hizo economía y yo, filosofía. Alcanzamos nuestros *Fellowships* al mismo tiempo. Fue uno de los hombres más amables que hayan existido nunca, y, en los últimos años de su vida, mis hijos le querían tanto como yo le había querido. No he conocido nunca a nadie en quien armonizasen tan perfectamente un intelecto penetrante con una cálida afectividad. Llegó a ser abogado de la cancillería, y se hizo célebre en los círculos jurídicos por su edición, altamente erudita, de *On Wills,* de Jarman. Fue también un economista muy bueno; y podía leer en un número increíble de idiomas, incluyendo los tan poco corrientes como el húngaro y el finés. Solía hacer viajes a Italia con él, y siempre me dejaba hacer el gasto de la conversación con los posaderos; pero cuando me ponía a leer italiano, me daba cuenta de que su conocimiento del idioma era mucho más amplio que el mío. Cuando murió, en 1930, me afligí muchísimo.

Las otras amistades que hice durante mi primer curso, las debo, en su mayor parte, a las recomendaciones de Whitehead. Dos de mis más íntimos amigos fueron Crompton y Theodore Llewelyn Davies. Su padre era vicario de Kirkby Lonsdale y traductor de *La República,*

de Platón, en la edición del Golden Trasury; fue un distinguido profesor y miembro del Broad Church, y sus concepciones se derivaron de las de F. D. Maurice. Tenía seis hijos y una hija. Se decía, y yo lo creo cierto, que los seis hijos, de los que Crompton y Theodore eran los más jóvenes, se las habían arreglado para ir a la escuela y a la Universidad sin que a su padre le costase un céntimo, por medio de becas. La mayoría de ellos eran también notablemente agraciados, incluyendo a Crompton, que poseía unos bonitos ojos azules que, en ocasiones, chispeaban divertidos y, en otras, tenían una mirada firme, profundamente seria. El más capaz y uno de los más queridos por la familia era el más joven, Theodore, con el que, cuando yo los conocí, compartía la habitación Crompton en el colegio. A su debido tiempo, los dos llegaron a ser *Fellows,* pero ninguno de ellos se convirtió en residente. Después, vivían los dos juntos en una casita cerca de Westminster Abbey, en una calle tranquila, casi sin tránsito. Los dos eran capaces, de noble espíritu y apasionados, y tenían, en general, las mismas opiniones e ideales. Theodore tenía una concepción de la vida un poco más práctica que Crompton. Llegó a ser secretario particular de una serie de cancilleres conservadores del Exchequer a los que convirtió, por turno, a la libertad de comercio, en ocasión en que el resto del gobierno deseaba que pensaran de otro modo. Trabajaba de una manera inverosímil, y todavía tenía tiempo siempre para hacer regalos a los hijos de todos sus amigos, y los regalos eran siempre exactamente apropiados. Inspiraba el cariño más profundo a casi todo el que le conocía. Nunca conocí a ninguna mujer que no hubiera estado encantada de casarse con él, excepto una. Como es natural, ésa era la única mujer con con la que él deseaba casarse. En la primavera de 1905, a los 34 años, se encontró su cuerpo en un estanque de las proximidades de Kirkby Londsdale, en el que se había evidentemente bañado cuando iba a la estación. Se supuso que se había golpeado en la cabeza con una roca, al sumergirse.

Uno de mis primeros recuerdos de Crompton es el de

mi encuentro con él en la parte más oscura de una escalera de caracol del colegio, cuando, sin el menor aviso previo, se puso a recitarme de repente el poema completo «Tyger, Tyger, ardiendo brillante». Hasta ese momento no había oído nunca hablar de Blake, y el poema me conmovió tanto, que me aturdí y tuve que apoyarme en la pared.

Lo que hacía a Crompton tan admirable y, a la vez, tan encantador, no era su capacidad, sino la intensidad de su amor y de su odio, su humor fantástico y su honestidad roqueña. Era uno de los hombres más inteligentes que yo haya conocido, y estaba embargado por un gran amor hacia la humanidad, que se combinaba con un odio desdeñoso hacia la mayoría de los individuos. No tenía, de ninguna manera, madera de santo. Una vez, cuando los dos éramos jóvenes, iba paseando con él por el campo y pisoteamos un ángulo de una tierra de labranza. El campesino vino corriendo detrás de nosotros, chillando y rojo de indignación. Crompton puso su mano detrás de la oreja y dijo con la mayor dulzura: «¿Quiere usted hacer el favor de hablar un poco más alto? Soy un poco duro de oído.» El campesino se quedó sin habla, en su esfuerzo por vociferar más aún de lo que hasta entonces lo había hecho.

Crompton era muy descuidado en su vestir; hasta tal punto, que algunos de sus amigos llegaron a regañar con él. Esto tuvo un resultado inesperado. Cuando Australia Occidental intentó litigar para separarse de la Conmmonwealth de Australia, se le encomendó el caso a la firma jurídica a que pertenecía, y se decidió que el caso sería resuelto en la Cámara del Vestuario Real. Crompton fue sorprendido telefoneando al chambelán del rey, y diciendo «Ultimamente se me ha advertido del estado poco satisfactorio de mis pantalones. Entiendo que el caso debe ser resuelto en la Cámara del Vestuario Real. Quizá el rey haya dejado un viejo par de pantalones allí que me vengan bien a mí.»

Otro amigo de mis años de Cambridge fue McTaggart, el filósofo, que era más tímido incluso que yo. Un día oí que llamaban a mi puerta —una llamada muy

suave—. Dije: «Entre»; pero no ocurrió nada. Dije, más alto: «Entre.» La puerta se abrió, y vi a McTaggart esperando sobre el felpudo, ante el umbral. El era ya Presidente de la Unión, estaba a punto de convertirse en *Fellow* y me inspiraba un gran respeto debido a su prestigio como metafísico; pero él era demasiado tímido para entrar, y yo era demasiado tímido para atreverme a pedirle que entrara. No recuerdo cuántos minutos duraría esa situación, pero el caso es que, por último, se introdujo en mi habitación. Después de este encuentro, solía ir con frecuencia a sus desayunos, que eran famosos por su falta de alimentos; en efecto, cualquiera que hubiera ido una vez cuando volvía de nuevo a esos desayunos, llevaba siempre consigo un huevo. McTaggart era hegeliano y, en aquel entonces, aún joven y entusiasta. Tuvo una gran influencia intelectual sobre mi generación, aunque, retrospectivamente, no creo que fuese una influencia muy buena. Bajo su influjo, durante dos o tres años, fui hegeliano. Aunque, desde 1898, ya no acepté la filosofía de McTaggart, seguí teniéndole afecto hasta que, en una ocasión, durante la primera guerra mundial, me rogó que no fuese más a verle, ya que no podía compartir mis opiniones. Llevó esta conducta más lejos aún, participando decisivamente en la expulsión de mi cátedra.

Otros dos amigos, a quienes conocí en mis primeros días de Cambridge y con quienes continué la amistad desde entonces, fueron Lowes Dickinson y Roger Fry. Dickinson era un hombre que inspiraba afecto por su gentileza y su pasión. Cuando él era *Fellow* y yo todavía estudiante, me di cuenta de que me exponía a herirle planteando, de una manera algo brutal, verdades desagradables o que me parecían verdades a mí. Aspectos del mundo que me hacían sentirme mordaz, solamente le producían a él tristeza, y, al final de sus días, siempre que me lo encontraba, temía aumentar su infelicidad por mi realismo excesivamente inflexible. Pero es posible que «realismo» no sea la palabra completamente adecuada. Lo que quiero realmente decir es la costumbre de describir las cosas que uno encuentra intolera-

bles de una manera tan repulsiva que se consiga que los demás compartan la indignación de uno. Una vez me dijo que me parecía a Cordelia, pero no se puede decir que él se pareciera al Rey Lear.

Durante mucho tiempo, me figuré que en la Universidad habría verdaderamente personas más inteligentes, a las que todavía no conocía y a quienes inmediatamente reconocería como mis superiores intelectuales; pero, en el transcurso de mi segundo año, descubrí que ya conocía a los más inteligentes de ella. Esto fue una desilusión para mí. En mi tercer curso, sin embargo, conocí a G. E. Moore, que era entonces un novato y durante algunos años él encarnó mi ideal del genio. Entonces Moore era admirable y sutil: tenía la visión de un inspirado casi y un intelecto tan profundamente apasionado como el de Spinoza. Era de una pureza exquisita. Nunca conseguí que dijese una mentira, salvo una vez, y aun ésa fue utilizando un subterfugio. «Moore» —dije—, «¿dice usted *siempre* la verdad?» «No» —replicó él. Creo que ésta es la única mentira que dijo en su vida.

Moore, como yo, estuvo influido por McTaggart y, por poco tiempo, fue hegeliano. Pero se desprendió con más rapidez que yo del hegelianismo y, en gran parte, fueron las conversaciones que mantuve con él las que me llevaron a abandonar tanto a Kant como a Hegel. A pesar de ser dos años más joven que yo influyó grandemente en mis concepciones filosóficas. Una de las distracciones favoritas de todos los amigos de Moore era el contemplarle cuando intentaba encender una pipa. Encendía una cerilla; empezaba a discutir, y continuaba haciéndolo hasta que se quemaba los dedos. Encendía otra, y seguía así hasta que se terminaba la caja. Esto era indudablemente muy bueno para su salud, ya que permitía que hubiese momentos en los que no fumaba.

Después hay que mencionar a los tres hermanos Trevelyan. Charles era el mayor. Bob, el segundo, fue mi amigo particular. Llegó a ser un culto poeta. Cuando era joven, poseía un delicioso humor extravagante. En una ocasión, cuando nos encontrábamos en una reunión

de lectura en Lake District, Eddie Marsh, al que se le habían pegado las sábanas, bajó en camisón a ver si estaba preparado el desayuno, con un aspecto helado y miserable. Bob le bautizó con el nombre de «Blanca forma fría», nombre que llevó por mucho tiempo. George Trevelyan era mucho más joven que Bob, pero pude conocerle bien más tarde. El y Charles eran terribles caminantes. Una vez que fui con George a realizar una excursión de marcha por Devonshire, le hice prometer que se contentaría con 25 millas al día (unos 40 km.). Él mantuvo su promesa. Pero, al final del último día, me abandonó, diciéndome que, después de aquello, necesitaba marchar un poco.

Creo que Bob Trevelyan era la persona más libresca que haya conocido nunca. Le parecía interesante lo que viene en los libros, mientras lo que sólo existe en la vida real le parecía desdeñable. Como toda la familia, tenía un conocimiento minucioso sobre la estrategia y la táctica de las grandes batallas históricas, siempre y cuando esas batallas apareciesen en libros de historia decorosos. Pero yo estaba con él durante la crisis de la batalla del Marne y, como era sábado, únicamente podíamos conseguir un periódico andando dos millas; consideró que no merecía la pena tal batalla, porque las batallas que aparecían simplemente en los periódicos eran vulgares. En cierta ocasión imaginé un «test», que presenté a mucha gente, para descubrir si eran pesimistas. La pregunta era: «Si tuviese el poder de destruir el mundo, ¿lo utilizaría usted?» Hice la prueba con él, y contestó: «¡Cómo! ¿Destruir mi biblioteca? ¡Nunca!» Siempre estaba descubriendo poetas nuevos y leyendo sus poemas en voz alta; pero siempre empezaba, curándose en salud: «Este no es uno de sus mejores poemas.» Una vez que me mencionó a un nuevo poeta y me dijo que le gustaría leerme alguna de sus cosas, le dije: «Bueno. Pero no me lea un poema de ésos que no son de los mejores del poeta.» Esto le hizo enmudecer por completo y dejar el libro que me iba a leer.

No tengo tiempo de hablar de muchos otros que fueron importantes para mí. Eddie Marsh (después, sir

Edward) fue mi amigo íntimo. Lo mismo, Desmond MacCarthy. A E. M. Forster, Lytton Strachey y Keynes los conocía bien, aunque eran considerablemente más jóvenes que yo. Como conjunto, éramos serios, trabajadores e intelectualmente audaces. A pesar de tener ambiciones más bien solemnes, poseíamos sentido del humor y llevábamos una vida completamente divertida, y nunca entorpecimos ninguno la marcha de la individualidad de los demás. Hicimos amistades que conservaron su significado durante toda la vida, y un número sorprendentemente grande de nosotros siguió siendo fiel a sus primeras creencias. Fue una generación a la que me alegra haber pertenecido.

3. George Bernard Shaw

La dilatada vida de Bernard Shaw podría dividirse en tres fases. Durante la primera, que duró aproximadamente hasta sus cuarenta años, era conocido, en un círculo bastante amplio, como crítico musical y, en un círculo mucho más restringido, como polemista fabiano, admirable novelista y enemigo peligrosamente ingenioso de la impostura. Luego, vino su segunda fase, la de escritor de comedias. Al principio, no consiguió que sus obras fuesen representadas, porque no eran exactamente iguales a las de Pinero; pero, finalmente, incluso los empresarios teatrales se dieron cuenta de que eran divertidas, y Shaw alcanzó un éxito muy bien merecido. Creo que Shaw, durante toda esa primera parte de su vida, acarició la esperanza de que, una vez que consiguiese un auditorio para su bromas, podría lanzar eficazmente su mensaje serio. En consonancia con esa esperanza, en la tercera y última fase de su vida, se presentó como un profeta que pedía la misma admiración para Santa Juana de Arco que para San José de Moscú. Conocí a Shaw en todas esas fases y, durante las dos primeras, me pareció divertido y útil. En su tercera fase,

sin embargo, descubrí que mi admiración tenía límites.

Oí hablar de él, por primera vez, en 1890, cuando yo era estudiante y conocí a otro que admiraba la *Quintessence of Ibsenism* de Shaw; pero a éste no lo conocí hasta 1896, con ocasión de un Congreso Internacional Socialista reunido en Londres. Yo conocía a muchos de los delegados alemanes, pues me había dedicado a estudiar la Social Democracia alemana. Consideraban a Shaw como una encarnación de Satanás, porque no podía resistir el placer de avivar las llamas dondequiera que hubiese una discusión. Mi opinión sobre él, sin embargo, provenía de los Webbs, y admiraba su ensayo fabiano en donde empezaba a trabajar para desviar de Marx el socialismo británico. En aquel tiempo Shaw era ún tímido. En realidad, creo que su ingenio, como el de muchos humoristas famosos, se había desarrollado como defensa ante el temor de burlas hostiles. Entonces estaba empezando a escribir obras de teatro y fue a mi piso para leer una de ellas a un pequeño grupo de amigos. El nerviosismo le hacía temblar y empalidecer y no anunciaba, de ningún modo, la impresionante personalidad que llegó a ser más tarde. Poco después, estuvimos los dos con los Webbs en Monmouthshire; entonces, Shaw estaba aprendiendo la técnica dramática. Escribía los nombres de los personajes en pequeños rectángulos de papel y, mientras escribía una escena, colocaba los nombres de los personajes que salían en aquella escena sobre un tablero de ajedrez que había frente a él.

Fue entonces cuando él y yo tuvimos el accidente de bicicleta que, por un momento, me hizo temer iba a poner fin prematuramente a su carrera. Todavía estaba aprendiendo a montar, y chocó con mi bicicleta con tal fuerza, que se vio arrojado por el aire y aterrizó sobre su espalda a veinte pies del lugar del choque. A pesar de ello, se levantó sin ningún daño y continuó su marcha. En cambio, mi bicicleta quedó estropeada, y tuve que regresar en tren. Era un tren muy lento y, en cada estación, Shaw aparecía en el andén en su bicicleta; metía la cabeza en el vagón, y me hacía burla. Sospecho que con-

sideraba el accidente, en su conjunto, como una prueba de las excelencias del vegetarianismo.

Almorzar con Mr. y Mrs. Shaw en Adelphi Terrace era una experiencia algo curiosa. Mrs. Shaw era un ama de casa muy buena y solía preparar a Shaw unas comidas vegetarianas tan deliciosas, que todos los invitados lamentaban comer sus menús más convencionales. Pero Shaw no podía resistir el repetir, con bastante frecuencia, sus anécdotas favoritas. Todas las veces que contaba el caso de su tío, que se suicidó metiendo la cabeza en un maletín y cerrándolo luego, aparecía un gesto de malestar intolerable en la cara de Mrs. Shaw y, si uno se sentaba cerca de ella, tenía que tener cuidado y hacer que no oía a Shaw. Pero esto no afectaba para nada la solicitud de ella hacia él. Recuerdo un almuerzo al que asistió una joven y encantadora poetisa, con la esperanza de leer sus poemas a Shaw. Cuando nos despedíamos, Shaw nos dijo que ella se quedaba todavía con ese fin. Sin embargo, al irnos, nos encontramos con ella en la puerta; Mrs. Shaw la había llevado allí por medios que no tuve el privilegio de conocer. Cuando, poco después, supe que esa misma joven se había cortado el cuello ante Wells, porque éste rehusaba hacerle el amor, concebí un respeto aún mayor que antes por Mrs. Shaw.

La solicitud de su mujer por Shaw no era ninguna sinecura. Cuando los Shaws y los Webbs tenían casi ochenta años, todos ellos, vinieron a verme, a mi casa de South Downs. La casa tenía una torre desde la que se veía un bello paisaje, y todos subieron las escaleras. Shaw iba el primero y Mrs. Shaw detrás. Durante todo el tiempo que duró el ascenso, la voz de ella llegaba desde abajo, advirtiendo: « ¡GBS, no hables, mientras subo la escalera! » Pero su consejo fue totalmente ineficaz, y siguieron fluyendo, sin ninguna interrupción, las frases de Shaw.

Los ataques de Shaw a la insinceridad y a la hipocresía victorianas fueron tan beneficiosos como divertidos y, por ellos, los ingleses han contraído una deuda de gratitud con él. El disimulo de la vanidad formaba parte de la insinceridad victoriana. Cuando yo era joven, to-

dos representábamos la comedia de no considerarnos mejores que nuestros vecinos. A Shaw le resultaba fatigoso ese esfuerzo, y ya había abandonado esa actitud cuando empezó su vida pública. La gente inteligente acostumbraba a decir que Shaw no era anormalmente vanidoso, sino, solamente, anormalmente cándido. He llegado a pensar, más tarde, que esto era erróneo. De ello quedé convencido cuando presencié dos incidentes. El primero tuvo lugar en un almuerzo que se daba en Londres en honor de Bergson, al que Shaw había sido invitado, como admirador, junto con algunos filósofos profesionales que consideraban a Bergson con más sentido crítico. Shaw empezó a exponer la filosofía de Bergson al estilo del prefacio a *Matusalén*. En su versión, era difícil que la filosofía bergsoniana obtuviera el respeto de los filósofos profesionales, y Bergson interrumpió, suavemente: «No, no. No es exactamente eso.» Pero Shaw no se inmutó en absoluto, y respondió: «Mi querido amigo, entiendo su filosofía mucho mejor que usted.» Bergson cerró los puños y estuvo a punto de estallar; pero, con mucho esfuerzo, consiguió dominarse, y el monólogo expositivo de Shaw continuó.

El segundo incidente ocurrió en una entrevista con el anciano Masaryk, que estaba en Londres en visita oficial y que, por medio de su secretario, dio a entender que existían algunas personas a las que desearía ver a las diez de la mañana, antes de que comenzasen sus deberes oficiales. Yo fui uno de ellos, y cuando llegué descubrí que el resto estaba formado solamente por Shaw, Wells y Swinnerton. Todos llegamos puntualmente, con la excepción de Shaw que llegó tarde. Fue directamente hacia el gran hombre y le dijo: «Masaryk: la política exterior de Checoslovaquia es completamente errónea.» Desarrolló este tema durante diez minutos y se fue, sin esperar la respuesta de Masaryk.

Shaw, como muchos hombres de ingenio, consideraba al ingenio como adecuado sucedáneo de la sabiduría. Podía defender cualquier idea, por estúpida que fuera, con tanta inteligencia que pareciesen locos los que no la aceptaran. Me encontré con él una vez en un «Erewhon

Dinner» en honor de Samuel Butler, y vi, sorprendido, que aceptaba, como si fuera el evangelio, todas las palabras proferidas por aquel hombre sabio, incluso teorías que sólo pretendían ser chistes, como, por ejemplo, que la *Odisea* había sido escrita por una mujer. La influencia de Butler sobre Shaw fue mucho más grande de lo que cree la generalidad. De él proviene la antipatía de Shaw hacia Darwin, antipatía que posteriormente hizo de él un admirador de Bergson. Es curioso que las concepciones que adoptó Butler, con el fin de tener una excusa para discutir con Darwin, formaron parte de la ortodoxia oficialmente impuesta en la URSS.

El desdén de Shaw por la ciencia es indefendible. Como Tolstoi, no podía creer en la importancia de nada que no conociese. Era un enemigo apasionado de la vivisección. Creo que ello se debía, no a su simpatía por los animales, sino a la desconfianza en el conocimiento científico que con la vivisección se pudiera alcanzar. También creo que su vegetarianismo no se debía a impulsos humanitarios, sino a impulsos ascéticos, a los que dio plena expresión en el último acto de *Matusalén*.

La gran fuerza de Shaw estaba en la controversia. Shaw descubría infaliblemente todo lo que hubiese de inconsistente o de insincero en su contradictor, con gran regocijo de sus partidarios en la controversia. Al empezar la primera guerra mundial, publicó su *El sentido común acerca de la guerra*. Aunque no escribiese como pacifista, irritó a la mayoría de la gente patriótica, al rehusar su aquiescencia al hipócrita tono altamente moral del gobierno y sus seguidores. En este aspecto, su valor era inapreciable, hasta que fue víctima de la adulación del gobierno soviético y perdió, de repente, su capacidad crítica y su capacidad de descubrir la insinceridad, si lo criticable y lo insincero provenían de Moscú. Por excelente que fuera en la controversia, no era, ni mucho menos, tan bueno cuando se trataba de establecer sus propias opiniones, que eran algo caóticas hasta que, en sus últimos años, se adhirió al marxismo sistemático. Shaw tuvo muchas virtudes que merecen la mayor admiración. Carecía en absoluto de miedo. Ex-

presaba sus opiniones con el mismo vigor cuando eran populares que cuando eran impopulares. Era un enemigo despiadado de los que no merecían ninguna piedad; pero, a veces, también, de los que no merecían ser sus víctimas. En resumen, se puede decir que hizo mucho bien y algún mal. Como iconoclasta, era admirable; pero como ícono, lo era bastante menos.

4. H. G. Wells

La primera vez que me encontré con H. G. Wells fue en 1902, en una reducida sociedad de discusiones, creada por Sidney Webb y bautizada por él «Los Coeficientes» con la esperanza de que fuéramos, conjuntamente, eficientes. Eramos aproximadamente una docena de socios. A algunos no los recuerdo. Entre los que recuerdo, el más distinguido era sir Edward Grey. Luego estaba H. J. Mac Kinder (posteriormente sir), que era lector de geografía de la Universidad de Oxford y una gran autoridad en la, por entonces nueva, disciplina alemana de la geopolítica. Lo que más me interesó de él fue que había escalado el Kilimanjaro con un guía nativo, que caminaba descalzo, excepto por las aldeas, en donde usaba zapatillas de baile. Estaba Amory. Y el comandante Bellairs, un curtido oficial de marina, que estaba empeñado en una perpetua lucha de vaivén por la representación parlamentaria de Kings Lynn, con un contrincante universalmente conocido por Tommy Bowles, galante campeón, en ese torneo, del ejército. El comandante Bellairs era liberal, y Tommy Bowles, conservador; pero, al poco tiempo, el comandante se convirtió en conservador, y Tommy Bowles, en liberal. Y, de este modo pudieron continuar sosteniendo su duelo en Kings Lynn. En 1902, el comandante Bellairs se encontraba a medio camino entre su viejo partido y el nuevo. Y, luego, estaba W. A. S. Hewins, el director de la Escuela de Economía. Una vez, Hewins me dijo que había sido educado como católico, pero que, después,

había reemplazado la fe en la Iglesia por la fe en el imperio británico. Era un adversario apasionado de la libertad de comercio y se había dedicado, con éxito, a la conversión de Joseph Chamberlain a la reforma aduanera. Supe la parte considerable que había tenido en en esa conversión, cuando me enseñó la correspondencia que había mantenido con Chamberlain antes de que éste se proclamase, públicamente, partidario de la reforma aduanera.

Nunca había oído hablar de Wells hasta que Webb se refirió a él, como hombre al que había invitado para que se convirtiera en coeficiente. Webb me informó que Wells era un joven que, de momento, escribía historias al estilo de Julio Verne, pero que esperaba, cuando esto le hubiera proporcionado nombre y fortuna, dedicarse a obras más serias. Muy pronto me di cuenta de que no me resultaban lo bastante simpáticos la mayoría de los coeficientes para poder sacar algo de provecho de las discusiones o para contribuir útilmente a ellas. Todos los miembros, excepto Wells y yo, eran imperialistas y consideraban sin demasiada aprensión la perspectiva de una guerra contra Alemania. Me atrajo Wells por su antipatía, que coincidía con la mía, hacia este punto de vista. El era socialista y, en aquel tiempo, aunque después cambiara de opinión, creía que las grandes guerras eran una locura. La cosa culminó cuando sir Edward Grey, entonces en la oposición, defendió lo que llegaría a ser la política de la «entente» con Francia y Rusia, que fue adoptada dos años después por el gobierno conservador y consolidada por sir Edward Grey cuando se convirtió en ministro de Asuntos Exteriores. Hablé con vehemencia contra esa política, que en mi opinión nos conducía directamente a la guerra mundial; pero nadie, excepto Wells, estuvo de acuerdo conmigo.

Como resultado de la afinidad política que existía entre nosotros, invité a Wells y a su señora para que vinieran a Bagley Wood, cerca de Oxford, donde por entonces vivía. La visita no fue del todo un éxito. Wells, en nuestra presencia, acusó a Mrs. Wells de tener acen-

to cockney, cosa de la que se le podía acusar (así me lo pareció) más justamente a él. Algo más serio fue el problema que originó un libro escrito recientemente por él, llamado *Los días del cometa.* En este libro, la tierra atraviesa la cola de un cometa que contiene cierto gas que hace a todo el mundo más sensato. La victoria del buen sentido se refleja en dos cosas: una guerra entre Inglaterra y Alemania, que había sido feroz, cesa por consentimiento mutuo; y todo el mundo se dedica al amor libre. Wells fue atacado en la prensa, no por su pacifismo, sino por su apología del amor libre. Replicó, algo acaloradamente, que no había defendido el amor libre, sino que únicamente había profetizado los posibles efectos de ingredientes nuevos en la atmósfera, sin decir nada acerca de si los creía buenos o malos. La contestación me pareció poco franca, y le pregunté: «¿Por qué defendió usted el amor libre y luego dijo que no lo había hecho?» Me replicó que todavía no había ahorrado, con sus derechos de autor, el dinero suficiente para vivir de la renta, y que se proponía no defender el amor libre hasta que pudiera vivir así. En aquellos días, yo era exageradamente severo, y esta respuesta me desagradó.

Después, no le vi muchas veces hasta que terminó la primera guerra mundial. A pesar de su anterior posición respecto a la guerra contra Alemania, llegó a ser excesivamente belicoso en 1914. Inventó la frase «una guerra que pondría fin a la guerra». Dijo que estaba «entusiasmado por esta guerra contra el militarismo prusiano». Apenas empezó la guerra, sostuvo que toda la máquina militar prusiana había sido paralizada ante las defensas de Lieja —que cayó un día o dos más tarde—. Sidney Webb, aunque estaba de acuerdo con Wells en lo que respecta a la guerra, había dejado de llevarse bien con él, en parte, por disconformidad moral, y, en parte, porque Wells había emprendido una laboriosa campaña para desalojar a Webb de la jefatura de la Sociedad Fabiana. La hostilidad de Wells hacia los Webb se refleja en varias de sus novelas y no se apaciguó nunca.

Una vez terminada la primera guerra mundial, mis relaciones con Wells volvieron a ser más amistosas. Ad-

miraba su *Esquema de la historia,* particularmente los primeros capítulos, y estaba de acuerdo con sus opiniones acerca de muchas cuestiones. Poseía una inmensa energía y una gran capacidad para organizar grandes cantidades de materiales. Era también un conversador muy vivaz y divertido. Sus ojos brillaban mucho, y en los razonamientos uno se daba cuenta de que se interesaba impersonalmente por el tema, en vez de hacerlo, personalmente, por su interlocutor. Solía visitarle los fines de semana, en su casa de Essex, desde donde, los sábados por las tardes, Wells llevaba a sus invitados a visitar a su vecina, lady Warwick. Lady Warwick era una activa partidaria del Partido Laborista, y, en su parque, había un lago rodeado por monumentales ranas de porcelana verde que le había regalado Eduardo VII. Era un poco difícil ajustarse, en la conversación, a esos dos aspectos de su personalidad.

El valor de Wells residía más bien en la cantidad que en la calidad, aunque hay que admitir que, en algunas calidades, resultaba también excelente. Se le daba muy bien imaginar la conducta de las masas en circunstancias anormales, como, por ejemplo, en *La guerra de los mundos.* En algunas de sus novelas, describe convincentemente a personajes nada diferentes a él. Políticamente, fue uno de los que hizo respetable al socialismo en Inglaterra. Ejerció una influencia muy considerable sobre las generaciones que le siguieron, no sólo por lo que se refiere a la política, sino también por lo que se refiere a cuestiones de ética personal. Sus conocimientos, a pesar de no ser profundos, eran muy extensos. Adolecía, sin embargo, de cierta debilidad que estaba en contradicción con su postura de sabio. La impopularidad le resultaba muy difícil de soportar, y era capaz de hacer concesiones al clamor popular que estaban en contradicción con sus enseñanzas. Tenía una simpatía tal por las masas, que le llevaba a compartir los histerismos ocasionales de éstas. Cuando estuvo preocupado por las acusaciones de inmoralidad o infidelidad, se puso a escribir alguna narración de segundo orden, destinada a defenderse de esos cargos, como *El alma del obispo* o la

historia del marido y la mujer que empiezan a tener disgustos y, para interrumpir este proceso de discordia, pasan el invierno en El Labrador, donde se reconcilian, gracias a la lucha en común con un oso. La última vez que le vi, que fue muy poco antes de su muerte, hablaba con gran seriedad del inconveniente resultante de la división de las izquierdas y colegí, aunque no lo manifestara explícitamente, que Wells creía que los socialistas deberían cooperar con los comunistas en mayor grado de lo que lo estaban haciendo. Esta no había sido su opinión en la pujanza de su vigor, cuando acostumbraba a hacer chistes sobre la barba de Marx y a exhortar a la gente a no adoptar la nueva ortodoxia marxista.

El valor de Wells reside, en primer lugar, en que fue un liberador del pensamiento y de la imaginación. Fue capaz de construir las imágenes de sociedades posibles, tanto atractivas como repelentes, de tal forma, que estimuló a la juventud para abrirse a posibilidades que, de otro modo, hubiesen permanecido ignoradas para ella. Algunas veces llega a hacerlo de una manera muy luminosa. Su *País de los ciegos* es un replanteamiento, algo pesimista, en lenguaje moderno, de la alegoría platónica de la caverna. Sus diversas utopías, a pesar de no ser, en sí, quizá, muy sólidas, están calculadas para ser puntos de partida del pensamiento, que pueden resultar fructíferos. Wells siempre es racional y evita las diversas formas de superstición a las que se inclinan espíritus modernos. Su creencia en los métodos científicos es saludable y vigorizadora. Su optimismo en general, aunque sea difícil de sostener dada la marcha del mundo, es muy probable que lleve a mejores resultados que el pesimismo algo perezoso que está generalizándose ya demasiado. A pesar de algunas reservas, creo que se debería considerar a Wells como una importante fuerza en la consecución de un pensar sano y constructivo, tanto en lo que se refiere a los sistemas sociales como en lo relativo a las relaciones entre individuos. Espero que pueda tener sucesores, aunque, por el momento, no sé quiénes podrán ser.

5. Joseph Conrad

Trabé conocimiento con Joseph Conrad en septiembre de 1913, por medio de nuestra amiga común, lady Ottoline Morrell. Durante muchos años había sido un admirador de sus libros; pero no me había atrevido a conocerle personalmente sin que mediase una presentación. Hice el viaje hasta su casa, cerca de Ashford, en Kent, con una expectación algo agitada. Mi primera impresión fue de sorpresa. Hablaba inglés con un acento extranjero muy acentuado y, en su porte, no había nada en absoluto que sugiriese el mar. Era un aristócrata polaco de los pies a la cabeza. Los sentimientos que le inspiraban el mar e Inglaterra eran sentimientos de amor romántico: un amor a cierta distancia; la suficiente para hacer al idilio inmaculado. Su amor por el mar empezó en sus primeros años. Cuando les dijo a sus padres que quería seguir la carrera de marino, le exhortaron a que ingresara en la marina austríaca; pero él necesitaba la aventura y los mares tropicales y extraños ríos enmarcados por espesas arboledas, y la marina austríaca no le ofrecía ningún margen para la satisfacción de esos deseos. Su familia quedó horrorizada, ante la idea de que hiciese su carrera en la marina mercante inglesa; pero la determinación de Conrad fue inflexible.

Como cualquiera puede comprobar en sus libros, era un moralista muy rígido y, políticamente, estaba muy lejos de simpatizar con los revolucionarios. El y yo, no coincidíamos en absoluto en la mayoría de nuestras opiniones respectivas; pero estábamos extraordinariamente de acuerdo en algo muy fundamental.

Mis relaciones con Joseph Conrad fueron diferentes a cualesquiera otras que haya tenido nunca. Le vi rara vez y, entre una ocasión y otra, pasaban años. Por nuestras vidas exteriores, éramos casi extraños; pero compartíamos una determinada concepción de la vida y del destino del hombre que, desde el primer momento, estableció entre nosotros un lazo extremadamente fuerte.

Quizá se me pueda perdonar que cite una frase de una carta que me escribió, al poco tiempo de conocerle personalmente. La modestia me prohibiría citarla, si no fuese porque la cita refleja muy exactamente lo que yo siento por su autor. Lo que él decía, y yo siento igualmente, era, con sus palabras: «Un afecto profundo de admiración que, aunque usted no me viera nunca más y olvidara mañana mismo mi existencia, estaría a su disposición, inalterablemente, *usque ad finem.*»

De todo lo que escribió, lo que más admiro es la terrible narración llamada *El corazón de las tinieblas,* en la que un idealista bastante débil se vuelve loco ante el horror de la selva tropical y la soledad entre los salvajes. Creo que es la narración que más completamente expresa su filosofía de la vida. Creo, aunque no sé si él hubiera aceptado esta interpretación, que Conrad pensaba que la vida humana civilizada y moralmente tolerable era algo así como un peligroso paseo sobre una delgada corteza de lava recientemente enfriada, que en cualquier momento podía romperse, precipitando al imprudente en las ardientes profundidades. Era perfectamente consciente de las diversas formas de locura apasionada a que están expuestos los hombres y, por ello, creía tan profundamente en la importancia de la disciplina. Se podía decir que su punto de vista era, quizá, la antítesis del de Rousseau: «El hombre nace encadenado, pero puede llegar a ser libre.» Llega a ser libre, creo que quería decir Conrad, no dando suelta a sus impulsos, no abandonándose a la casualidad y a lo incontrolado, sino sometiendo los ciegos instintos a fines superiores.

No se interesó mucho por los sistemas políticos, aunque tuviera algunos *sentimientos* políticos muy intensos. Los de mayor intensidad consistían en su amor a Inglaterra y su odio hacia Rusia, como se refleja en *Agente secreto;* y el odio hacia Rusia, tanto a la zarista como a la revolucionaria, se expresa, con gran energía, en *Bajo ojos occidentales.* Su aversión hacia Rusia era la tradicional en Polonia. Era tan extremada, que no concedía ningún valor ni a Tolstoi ni a Dostoievski. Una vez me

dijo que Turgueniev era el único novelista ruso al que admiraba.

Fuera de su amor a Inglaterra y su odio hacia Rusia, la política le preocupaba poco. Lo que llamaba su atención era el alma humana individual, frente a la indiferencia de la naturaleza y, con frecuencia, frente a la hostilidad del hombre, y sujeta a la íntima lucha entre las malas y las buenas pasiones, que la conduce a la destrucción. Las tragedias de la soledad ocuparon una gran parte de sus pensamientos y sentimientos. Una de sus más típicas narraciones es *Tifón*. En esta historia, el capitán, que es un alma sencilla, consigue salvar su barco gracias a un valor inconmovible y a una firme voluntad. Cuando pasa la tempestad, escribe una larga carta a su mujer, contándoselo todo. En este relato, la parte desempeñada por él se enjuicia con una perfecta sencillez. El, simplemente, podría haber esperado. Pero el lector, a través de la exposición, va dándose cuenta de todo lo que ha hecho, de todo lo que ha arriesgado y de todo lo que ha sufrido y resistido. La carta, antes de ser remitida, es leída subrepticiamente por su mayordomo; pero nadie más puede leerla, porque su mujer la encuentra aburrida y la rompe sin leerla.

Las dos cosas que más ocupaban la imaginación de Conrad eran la soledad y el temor a lo extraño. *El proscrito de las islas,* como *El corazón de las tinieblas,* se refiere al temor de lo que es extraño. Ambas están reunidas en la obra extraordinariamente dinámica llamada *Amy Foster.* En ella, un campesino sudeslavo, en su viaje a América, resulta el único superviviente del naufragio de su barco y arriba a un pueblecito del condado de Kent. Todo el mundo le teme y le maltrata, excepto Amy Foster, una muchacha oscura y sencilla, que le lleva pan cuando está desfallecido y, al final, se casa con él. Pero ella también, cuando su marido, delirando, vuelve a su lengua vernácula, queda sobrecogida por el temor a lo extraño que hay en él, coge al niño, que es hijo de ambos, y abandona a su marido. El muere solo y desesperado. Yo me he preguntado, a veces, qué grado de esta soledad humana había experimentado Conrad

entre los ingleses y cuánto había superado por un enérgico esfuerzo de voluntad.

El punto de vista de Conrad estaba lejos de ser moderno. En el mundo moderno existen dos filosofías: una, que proviene de Rousseau, y que deja de lado, como algo innecesario, a la disciplina; otra, que encuentra su más plena expresión en el totalitarismo, concibe la disciplina como esencialmente impuesta desde fuera. Conrad era partidario de la tradición más antigua, en la que la disciplina debía venir de dentro. Detestaba la indisciplina y aborrecía la disciplina que fuera sólo externa.

En todo esto me siento plenamente identificado con él. Ya en nuestros primeros contactos conversamos con intimidad que aumentó sin cesar. Parecía que íbamos profundizando, una detrás de otra, las capas de la superficialidad, hasta que, de modo gradual, alcanzábamos los dos el fuego central. Fue una experiencia distinta de cualquier otra que yo haya conocido. Nos mirábamos mutuamente a los ojos, casi espantados y embriagados de encontrarnos juntos en semejante región. La emoción era tan intensa como un amor apasionado y, a la vez, tan absorbente como él. Llegué a estar trastornado, y me fue difícil encontrar mi equilibrio en los asuntos cotidianos.

No vi a Conrad durante la guerra ni después; no lo vi hasta mi regreso de China en 1921. Cuando mi primer hijo nació, ese mismo año, quise que Conrad fuese para él todo lo padrino que se pudiera ser sin que mediara una ceremonia formal. Escribí a Conrad, diciéndole: «Con su permiso deseo llamar a mi hijo John Conrad. Mi padre se llamaba John, mi abuelo se llamaba John y mi bisabuelo se llamaba John; y Conrad es un nombre que considero valioso.» Aceptó la proposición y le regaló a mi hijo, puntualmente, la copa que es usual en estas ocasiones.

Después no le vi mucho, pues yo vivía la mayor parte del año en Cornwall, y la salud de él no era muy buena. Pero tuve algunas cartas agradables suyas, especialmente una acerca de mi libro sobre China. Me escribía: «Siempre me han gustado los chinos, incluso los que

intentaron matarme (a mí y a algunos otros) en el patio de una casa particular de Chantabun; incluso (pero no tanto) el individuo que me robó todo el dinero una noche en Bangkok, pero que cepilló y dejó colocada cuidadosamente la ropa que tenía que ponerme al día siguiente, antes de desvanecerse en las profundidades de Siam. También he recibido muchas atenciones de varios chinos. Todo esto, y una conversación nocturna con el secretario de Su Excelencia Tseng en la terraza de un hotel y un estudio de trámite del poema 'The Heathen Chinee', era todo lo que sabía en relación con China. Pero después de leer su interpretación, sumamente interesante, del Problema Chino, tengo una impresión melancólica del futuro de aquel país.» Continuaba diciendo que mis perspectivas en cuanto al futuro de China «hacían estremecer el alma»; más aún, escribía, cuando yo ponía mis esperanzas en un socialismo internacional, porque eso era: «La clase de cosa —comentaba— a la que no puedo atribuir ninguna especie de significado definido. Nunca he sido capaz de encontrar en ningún libro ni en ninguna conversación humana nada que me convenciese lo bastante para permitirme resistir, ni siquiera un instante, al sentimiento, profundamente impreso en mi espíritu, de que la fatalidad rige este mundo habitado por los hombres.» Después decía que, aunque el hombre ha llegado a volar, «no vuela como un águila, vuela como un escarabajo. Y usted debe haber advertido qué ridículo, feo y fatuo es el vuelo de un escarabajo». Me parece que, con aquellas observaciones pesimistas, demostraba una sabiduría mayor que la que demostraba yo, con mis esperanzas algo artificiales, en una solución feliz para China. Debe decirse que, hasta ahora, los acontecimientos le han dado la razón.

Esta carta fue mi último contacto con él. Nunca volví a hablar con él, aunque sí le vi. Le vi una vez, al otro lado de la calle por donde yo iba, hablando muy seriamente con un hombre a quien yo no conocía, parados ante la puerta de lo que había sido la casa de mi abuela y que, después de la muerte de ésta, se convirtió en el

Arts Club. No quise interrumpir lo que parecía una seria conversación, y continué mi camino. Cuando murió, poco después, lamenté no haber sido inoportuno. La casa ha desaparecido, destrozada por Hitler. Conrad supongo que está siendo olvidado. Pero su nobleza intensa y apasionada brilla en mi memoria como una estrella vista desde el fondo de un pozo. Quisiera que estuviera en mi poder hacer que su luz brillase para los demás como ha brillado para mí.

6. George Santayana

La primera vez que me encontré con Santayana fue en los Temple Gardens, una tarde muy calurosa de junio de 1893. Después de un día de calor sofocante, la temperatura era deliciosa, y la vista de Londres, embriagadora. Acababa de terminar mi examen final de matemáticas, después de diez años de arduos trabajos, y estaba a punto de embarcarme en el estudio de la filosofía. Mi hermano, gracias al cual conocí a Santayana, me informó que éste era filósofo. Por lo tanto, le observé con mucho respeto, tanto más cuanto mi estado de ánimo era de liberación expansiva. En aquella época, poseía grandes ojos brillantes de considerable belleza. Le oí con respeto, además, porque parecía ser la encarnación de una síntesis difícil: América y España. A pesar de todo, no puedo recordar nada de su conversación en aquella ocasión.

Cuando le llegué a conocer mejor, coincidí algo con él y discrepé mucho. Hacía gala de cierto espíritu independiente que no era completamente sincero. Aunque sus padres eran españoles, se había educado en Boston y aprendió filosofía en Harvard. Sin embargo, se sentía siempre desterrado de España. En la guerra entre España y los Estados Unidos, estuvo apasionadamente al lado de España, lo que quizá no sea sorprendente, pues su padre había sido gobernador de Manila. En todo

aquello en que estaba interesado su patriotismo español, desaparecía su usual apariencia de imparcialidad. Solía pasar los veranos en casa de su hermana, en la antigua ciudad de Avila, y, una vez, me contó que, allí, las mujeres se sentaban a la ventana, coqueteaban con todos los que pasaban y, luego, reparaban ese pasatiempo confesándose. Comenté impremeditadamente: «Me parece una existencia más bien insípida.» Se puso rígido, y contestó bruscamente: «Dedican sus vidas a las dos cosas más grandes: el amor y la religión.»

Podía admitir, en sus admiraciones, desde los antiguos griegos a los modernos italianos, incluyendo a Mussolini. Pero era incapaz de sentir sincero respeto por nadie que se encontrase al norte de los Alpes. Mantenía que sólo los pueblos mediterráneos son capaces de llegar a la contemplación y que, por consiguiente, sólo ellos pueden llegar a ser verdaderos filósofos. Las filosofías alemana e inglesa eran para él esfuerzos vacilantes de razas inmaduras. De los países del norte, lo que le gustaba eran los atletas y los hombres de negocios. Era muy amigo de mi hermano, que no había hecho ningún intento para penetrar en los arcanos filosóficos. Pero ante mí, como hacia otros filósofos nórdicos, adoptaba una actitud de piedad benévola, por haber intentado algo que estaba fuera de nuestro alcance. Sin embargo, esto nunca entorpeció nuestras buenas relaciones, pues mi autosuficiencia patriótica era completamente igual a la suya.

Santayana era muy similar en su vida privada y en sus libros. Era suave, meticuloso en sus costumbres, y se excitaba raras veces. Unos pocos días antes de la batalla del Marne, cuando parecía inminente que los alemanes se apoderaran de París, me dijo: «Creo que debía ir a París, porque mi ropa interior de invierno está allí, y no me gustaría que cayese en poder de los alemanes. También tengo allí un manuscrito en el que he estado trabajando estos últimos diez años; pero esto no me preocupa tanto.» No obstante, la batalla del Marne hizo que se desvaneciera la necesidad del viaje.

Un anochecer, en Cambridge, después de haberle es-

tado viendo todos los días, durante algún tiempo, me dijo: «Me voy a Sevilla mañana. Quiero estar en un lugar donde la gente no reprima sus pasiones.» Supongo que esta actitud no es sorprendente en quien tenía pocas pasiones que reprimir.

En su autobiografía, cuenta que, en una ocasión, mi hermano consiguió despertar en él un sentimiento algo vivo. Mi hermano tenía un yate al que había invitado a Santayana. El yate estaba amarrado y el único camino para llegar hasta él consistía en una plancha muy estrecha. Mi hermano corrió ligeramente por encima de ella, pero Santayana temía caer en el agua fangosa. Mi hermano le tendió su mano, pero desgraciadamente el equilibrio de Santayana era tan malo que los dos cayeron, chapoteando, en el lodo semilíquido de la orilla del río. Santayana refiere, algo horrorizado, que, en el lance, mi hermano profirió palabras que Santayana no hubiera creído pudiese conocer un conde.

Santayana siempre trasuntaba cierta rígida formalidad. Sus ropas estaban siempre arregladas, e incluso en las callejas campesinas, calzaba botas charoladas con botones. Creo que una persona suficientemente inteligente hubiera podido, quizá, adivinar estas características por su estilo literario.

Aunque no era un católico creyente, favorecía intensamente la religión católica, por todos los medios políticos y sociales. No encontraba ninguna razón para desear que el populacho creyese en alguna verdad. Lo que deseaba para el populacho era algún mito al que él pudiese conceder su aprobación estética. Como es natural, esta actitud hacía que mirase con hostilidad al protestantismo, y que los protestantes, por su parte, le mirasen con parecida hostilidad. William James condenó la tesis de doctorado de Santayana, calificándola como «la perfección de la putrefacción». Y, aunque los dos hombres fueron colegas durante buen número de años, ninguno de ellos consiguió nunca pensar bien del otro.

Por mi parte, nunca pude tomar muy en serio a Santayana como filósofo profesional, aunque creo que ha desempeñado una función útil al sacar a la luz, como

crítico, puntos de vista que hoy no son corrientes. El ropaje americano con el que aparecen sus obras oculta algún tanto el carácter extremadamente reaccionario de su pensamiento. Como español, no sólo se ha colocado políticamente al lado de la iglesia en los intentos de ésta por mantener las viejas tradiciones en su país, sino que también, como filósofo, ha vuelto en gran medida al escolaticismo del siglo XIII. El no presenta esta doctrina directamente, como lo hacen los neotomistas; la insinúa bajo diversos disfraces, de modo que es fácil que el lector no sepa de dónde provienen sus opiniones. No sería justo sugerir que sus concepciones son completamente las de la escolástica medieval. Ha tomado de Platón bastante más de lo que tomó Santo Tomás. Pero creo que si él y Santo Tomás se hubiesen podido encontrar, se habrían entendido muy bien.

Sus dos obras de filosofía pura más importantes han sido *La vida de la razón,* publicada en 1905, y *Los reinos del ser,* publicada entre 1927 y 1940. Trata de la vida de la razón desde cinco puntos de vista: la razón en el sentido común, en la sociedad, en la religión, en el arte y en la ciencia. Yo no creo que esta obra sea muy capaz de atraer al lector hacia la clase de vida que Santayana considera racional. Es demasiado tranquila, demasiado parecida a la de un mero espectador, demasiado desprovista de pasión, la cual, aunque es posible que tenga que ser regulada, parece ser, por lo menos para mí, un elemento esencial en cualquier vida que merezca la pena vivirse. Su *Reinos del ser,* que fue su último trabajo filosófico importante, trata, sucesivamente, de la esencia, la materia, la verdad y el espíritu. En él, como en sus otros libros de filosofía, no se molesta en argumentar, y mucho de lo que se dice, particularmente por lo que se refiere a la esencia, no tiene en cuenta muchas obras que la mayoría de los filósofos modernos considerarían importantes. Ha ignorado por completo a la lógica moderna, la cual ha iluminado modernamente el viejo problema de los universales, que ocupó una gran parte de la atención de los escolásticos. El «Reino de la esencia» de Santayana pa-

rece presuponer, al menos en cierto sentido, la realidad de los universales. Sería aventurado decir que esta doctrina es falsa, pero lo característico de Santayana es que, calmosamente, afirma que es verdadera, sin tomarse la molestia de aducir ningún argumento en favor de esa tesis.

Aunque la mayor parte de su vida la pasó como profesor de filosofía en Harvard el valor de Santayana es, quizá, mayor desde un punto de vista literario que desde el filosófico. Su estilo no es, en mi opinión, ni mucho menos, lo que debe ser un estilo. Como sus charoladas botas, es demasiado melifluo y pulimentado. La impresión que se tiene al leerlo es la de que se flota sobre un río de aguas apacibles, tan ancho que con dificultad puede verse alguna de sus orillas; así, cuando de vez en cuando surge un promontorio ante la vista, uno se sorprende de que aparezca algo nuevo, tan inadvertido resulta el movimiento. Me parece, al leerle, que voy enterándome de cada frase casi de una manera sonámbula; pero que soy incapaz, después de algunas páginas, de recordar de lo que trataban.

A pesar de ello, tengo contraídas ciertas deudas filosóficas con él. Cuando yo era joven, estaba de acuerdo con G. E. Moore en creer en la objetividad del bien y del mal. La crítica de Santayana, en *Vientos de doctrina,* me hizo abandonar esa opinión, a pesar de que nunca he sido capaz de sentirme tan cómodo y descansado sin ella como él.

Escribió una buena cantidad de crítica literaria, alguna de ella excelente. Escribió un libro, *Tres poetas filosóficos,* sobre Lucrecio, Dante y Goethe. Se disgustó algo porque le dije que me parecía mejor lo que había escrito sobre los dos poetas italianos que lo que había escrito sobre el poeta alemán. Lo que había hecho sobre Goethe me pareció un «tour de force», en el que la aprobación intelectual de Santayana se encontraba en constante contradicción con su disgusto temperamental. Encontraba yo lo último más interesante que la primera, y hubiera deseado que le hubiese dado rienda suelta.

Tenía un afecto considerable a Inglaterra, y sus «Soliloquios en Inglaterra» es un libro que cualquier inglés puede leer con placer. Escribió una novela en la que mi hermano (a quien estimaba mucho) aparece haciendo de malo. Publicó una autobiografía, en varias partes, que interesa principalmente porque constituye una exhibición del choque entre el temperamento español de Santayana y su contorno bostoniano. Solía jactarse de que su madre en Boston, ya viuda, preocupara a sus amigos de Nueva Inglaterra porque no la veían ocupada en hacer algo; y, cuando le enviaron una delegación para preguntarle cómo conseguía pasar el tiempo, ella contestó: «Se lo voy a decir. En verano, me esfuerzo por estar fresca, y, en invierno, intento conservar mi calor.» La admiración de Santayana por esta respuesta impidió que se sintiese como en su propia patria en Nueva Inglaterra.

Escribió mucho acerca de la cultura americana, de la que no tenía muy buena opinión. Pronunció un discurso en la Universidad de California, «La tradición cortés en la filosofía americana», la esencia del cual venía a ser que la América académica era extraña al espíritu del país, que es, decía, vigoroso, pero filisteo. A mí me había parecido, en mis vagabundeos por las universidades americanas, que éstas armonizarían más con el espíritu del país si fueran edificadas en forma de rascacielos, que en su forma actual de edificaciones seudogóticas ordenadas alrededor de un «campus». Esta era también la opinión de Santayana. Me parece, sin embargo, que existía cierta diferencia entre su opinión y la mía. Santayana gozaba sintiéndose distanciado y despreciativo, mientras que a mí esa actitud, cuando me veía forzado a sentirla, me dolía enormemente. Los defectos de Santayana eran el distanciamiento y el desprecio fácil, y, a causa de ellos, a pesar de que podía existir admiración hacia él, fue una persona a la que era difícil querer.

Su juicio sobre mí, para jugar limpio, compensará ese juicio mío sobre él. Decía: «Incluso cuando la visión de Russell es de las más agudas, la misma intensidad de ella hace que se concentre demasiado. El foco es mi-

croscópico; ve una cosa, a veces, con claridad extraordinaria, como ve una tendencia en historia o en política; y la vívida comprobación de ese elemento que ve, le ciega para el resto.» Y me acusaba, bastante extrañamente, de conservadorismo religioso. Sobre este punto, dejaré que el oyente forme su propio juicio.

Santayana nunca parece haber pensado en que su lealtad al pasado, si pudiese haberla hecho general, habría dado lugar a un mundo sin vida, en el que no sería posible que brotase nada nuevo. Si hubiera vivido en la época de Galileo, habría subrayado la inferioridad literaria de Galileo con respecto a Lucrecio. Pero Lucrecio exponía una doctrina que, hacía ya varios siglos, era vieja, y dudo que las palabras de Demócrito y Epicuro, que expusieron la doctrina cuando era nueva, fueran tan estéticamente admirables como el poema de Lucrecio. Pero, quizá afortunadamente para ellos, sus obras se han perdido, y mi opinión no tiene más valor que el de una conjetura. Lo que sí es indudable es que lo nuevo nunca puede tener la sazón de lo viejo y que, por lo tanto, la adoración de la madurez es incompatible con la excelencia de lo nuevo. Por esta razón, lo interesante de Santayana está en la literatura, más bien que en la filosofía.

7. Alfred North Whitehead

Mi primer encuentro con Whitehead, o, mejor dicho, con su padre, tuvo lugar en 1887. Me habían dicho que la tierra era redonda; pero, creyendo en la evidencia de mis sentidos, me resistía a admitirlo. El vicario de la parroquia, que daba la casualidad era el padre de Whitehead, fue llamado para que me persuadiera. La autoridad eclesiástica tuvo la suficiente fuerza como para que pensara que valía la pena llevar a cabo una prueba experimental, y me puse a cavar un agujero, con la esperanza de llegar a los antípodas. Cuando me dijeron

que eso no servía para nada, se volvieron a despertar mis dudas.

No tuve otro contacto con Whitehead hasta 1890, cuando, como estudiante, en Cambridge, asistí a sus clases de Estática. Dijo al curso que estudiara el artículo 35, en el libro de texto. Luego, se dirigió a mí y me dijo: «Usted no necesita estudiarlo, porque ya lo sabe.» Yo lo había citado, para lucirme, en el examen de rendimiento, diez meses antes. Recordándolo, conquistó mi corazón. Su amabilidad no terminó ahí. Sobre la base de ese examen, dijo a todos los estudiantes más inteligentes que se preocuparan por mí, y, de este modo, en una semana, conocía a todos esos estudiantes y muchos de ellos llegaron a ser mis amigos de toda la vida.

En toda la transición gradual, que va de un estudiante a un escritor independiente, me fue provechosa la orientación de Whitehead. El momento crítico se dio en mi tesis de licenciatura *(fellowship dissertation)*, en 1895. Fui a verle el día antes de que se hiciese público el resultado y él criticó algo severamente mi trabajo, aunque muy justamente. Me quedé muy deprimido y decidí marcharme de Cambridge, sin esperar el resultado del día siguiente. (Cambié de opinión, sin embargo, cuando James Ward elogió mi tesis). Después de conocer ya el resultado favorable, Mrs. Whitehead le reprendió por la severidad de su crítica; pero él se defendió diciendo que aquella había sido la última vez que había tenido la oportunidad de hablarme como alumno. Cuando, en 1900, empecé a tener ideas propias, tuve la buena suerte de convencerle de que no carecían de valor. Aquello fue el principio de una colaboración, que duró diez años, en un grueso libro, ninguna de cuyas partes puede decirse que pertenece, exclusivamente, a uno o a otro.

En Inglaterra, Whitehead fue considerado únicamente como matemático, y se dejó que América le descubriera como filósofo. El y yo no estábamos de acuerdo en filosofía, de manera que la colaboración no pudo ya continuar, y después de que se fue a América, como es natural, le vi menos que antes. Empecé a discrepar

de él durante la primera guerra mundial, cuando desaprobó, por completo, mi posición pacifista. Por lo que respecta a nuestras diferencias sobre ese punto, fue más tolerante que yo, y tuve yo más culpa que él de que dichas diferencias disminuyesen la intimidad de nuestra amistad.

En los últimos meses de la guerra, el más joven de sus hijos, que acababa de cumplir dieciocho años, murió en el frente. Aquello fue un golpe dolorosísimo para él y, sólo gracias a un inmenso esfuerzo de disciplina moral, fue capaz de continuar trabajando. El dolor de esta pérdida tuvo una gran influencia en la dedicación de su pensamiento a la filosofía y en su intento de librarse de la creencia en un universo meramente mecanicista. Su filosofía es muy oscura, y hay en ella mucho que yo nunca he conseguido comprender. Siempre había mostrado cierta inclinación hacia Kant, a quien yo no admitía, y, cuando empezó a desarrollar su propia filosofía, estaba influido considerablemente por Bergson. Estaba impresionado por el aspecto de unidad del universo y consideraba que las deducciones científicas sólo pueden justificarse como consecuencia de este aspecto. Mi temperamento me llevaba en la dirección opuesta, pero dudo que la razón pura sea capaz de decidir cuál de los dos se aproximaba más a la verdad. Los que prefieran su concepción podrían decir que, mientras él aspiraba a proporcionar tranquilidad a la gente sencilla, yo aspiraba a proporcionar intranquilidad a los filósofos; el que apoye la mía, podría responder que, en tanto que él gustaba a los filósofos, yo divertía a la gente sencilla. Sea ello lo que fuera, el caso es que fuimos por sendas divergentes, a pesar de que el afecto mutuo permaneció hasta el final.

Whitehead era un hombre de preocupaciones extraordinariamente amplias y el conocimiento que poseía de la historia solía sorprenderme. En una ocasión, descubrí, por casualidad, que utilizaba como libro de cabecera la obra muy seria y poco conocida *Historia del Concilio de Trento* de Paolo Sarpi. Ante cualquier hecho histórico que surgiera, siempre podía proporcionar algún

elemento esclarecedor, como, por ejemplo, las conexiones de las opiniones políticas de Burke con sus intereses en la City y la relación entre la herejía husita y las minas de plata de Bohemia. Nadie me había vuelto a recordar nunca esto hasta hace unos pocos años, cuando recibí una monografía erudita sobre el tema. No tengo la menor idea acerca de dónde consiguió Whitehead su información. Pero, últimamente, he sabido por Mr. John Kennair Peel, que Whitehead se documentó, probablemente, en *Bohemia: an historical sketch,* del Conde Lützow. Whitehead era muy agradable y de gran nobleza. Cuando yo era estudiante, se le llamaba «el querubín», mote que los que le conocieran después encontrarían impertinentemente falto de respeto, pero que, en aquella época, le venía muy bien. Su familia procedía de Kent, y sus miembros habían sido clérigos siempre, casi desde la época del desembarco de San Agustín en aquel condado. En un libro de Lucien Price, que recoge sus diálogos con él, en América, Whitehead describe el apogeo del contrabando en la isla de Thanet, al principio del siglo XIX, cuando se solía esconder el coñac y el vino en la bóveda de la iglesia, con la aprobación del vicario: «Y más de una vez —añade—, cuando alguien avisaba, durante los oficios, que los aduaneros venían por el camino, toda la congregación colaboraba para poner el licor fuera de su alcance, ayudada por el vicario. Esto pone de manifiesto la intensidad con que la iglesia nacional comparte la vida de la nación.» La isla de Thanet determinó, casi por completo, al Whitehead a quien yo conocí. Su abuelo había emigrado a ella, desde la isla de Sheppey, y, según Whitehead, se decía que sus amigos habían compuesto un himno, en la ocasión, que contenía la siguiente estrofa sublime:

> ¡Señor del Corderito y del León,
> Señor de Jerusalén y de Sión,
> Señor del Cometa y del Planeta (Planet),
> Señor de Sheppey y la Isla de Thanet!

Me alegra que mi primer encuentro con él fuera en la isla de Thanet, pues aquella región había desempeña-

do un papel más decisivo en su formación, íntimamente, que Cambridge. Me parece que el libro de Lucien Price debería llamarse *Whitehead in Partibus,* pero significando «Partibus», no cualquier parte fuera de Inglaterra, sino cualquier parte fuera de la isla de Thanet.

Acostumbraba a referir, muy divertido, que mi abuelo, que estaba muy alarmado por la propagación del catolicismo, hizo jurar a la hermana de Whitehead que no abandonaría nunca la iglesia anglicana. Lo que le divertía era que la posibilidad fuera tan improbable. Las opiniones teológicas de Whitehead no eran ortodoxas, pero, en su forma de sentir, quedaba algo de la atmósfera vicarial que se trasluce también en sus últimos escritos filosóficos.

Fue un hombre muy modesto y lo único de que se jactaba era de haber intentado tener las cualidades que se correspondían con sus defectos. No le importaba contar anécdotas en las que saliera mal parado. Había, en Cambridge, dos señoras ancianas, que eran hermanas, cuyo porte parecía indicar que se trataba de dos reaccionarias sin remisión. En realidad, sustentaban opiniones avanzadas, e incluso atrevidas, y siempre se las encontraba en la vanguardia de cualquier movimiento reformista. Whitehead solía referir, algo cariacontecido, de qué manera se equivocó, por la apariencia de las señoras, la primera vez que se las encontró, hasta el punto de que pensó que resultaría divertido escandalizarlas un poco. Pero, en cuanto él aventuró algunas opiniones ligeramente radicales, ellas dijeron: «No sabe usted lo que nos alegramos, Mr. Whitehead, de oírle decir a *usted* esas cosas», demostrando que, hasta ese momento, le habían considerado como un pilar de la reacción.

Su capacidad de concentración en el trabajo era completamente extraordinaria. Un caluroso día de verano, estando con él en Grantchester, llegó nuestro común amigo Crompton Davies y yo le llevé al jardín para que saludase a su anfitrión. Whitehead estaba sentado, entregado a sus matemáticas. Davies y yo permanecíamos frente a él, a una distancia de menos de una yarda, observándole en su labor de llenar página tras página con

signos. No nos llegó a ver y, después de un rato, nos fuimos llenos de respeto.

Los que conocían bien a Whitehead llegaban a percibir en él muchas cosas que no eran perceptibles en relaciones más ocasionales. En sociedad, parecía tratable, racional e imperturbable; pero, en realidad, no era imperturbable y, ciertamente, no era tampoco ese monstruo inhumano que es «el hombre racional». Su devoción a su mujer y a sus hijos era profunda y apasionada. Fue, en todo tiempo, profundamente consciente de la importancia de la religión. De joven, casi se convirtió al catolicismo bajo la influencia del cardenal Newman. Su filosofía posterior le otorgó algo de lo que buscaba en la religión. Como otros hombres que han llevado vidas muy disciplinadas, era propenso a los soliloquios acongojados y, cuando creía que se encontraba solo, se recriminaba abusivamente por supuestas insuficiencias. Los primeros años de su matrimonio se vieron nublados por preocupaciones económicas; pero, a pesar de que no le fuera fácil soportarlo, nunca permitió que esas dificultades le apartaran de sus trabajos importantes, a pesar de no ser lucrativos.

Poseía habilidades prácticas que, en la época en que le conocí mejor, no encontraban mucha aplicación. Tenía un tipo de sagacidad sorprendente, que le daba la oportunidad de comportarse perfectamente dentro de las comisiones, lo que asombraba a quienes pensaban que Whitehead era una persona completamente abstracta y poco mundana. Podría haber sido un administrador capaz, a no ser por un defecto: su completa incapacidad para contestar cartas. Una vez le escribí una carta acerca de un problema matemático que requería una respuesta urgente, para un artículo que estaba escribiendo contra Poincaré. No me contestó, y yo le volví a escribir. Tampoco recibí respuesta, de manera que le telegrafié. Como ni siquiera así saliera de su silencio, envié un telegrama con respuesta pagada. Al final, tuve que viajar hasta Broadstairs para conseguir una respuesta. Sus amigos fueron conociendo gradualmente esta característica suya, y, en las raras ocasiones en que cualquiera de ellos llegaba a tener una carta de él, los demás se reunían para

felicitar al afortunado. Se justificaba diciendo que si contestara a las cartas, no tendría tiempo para su trabajo original. Creo que la justificación era completa e incontestable.

Como profesor, Whitehead era de una perfección extraordinaria. Se tomaba un interés personal por los que tenía que tratar y sabía sus puntos fuertes y sus puntos débiles. Extraía de un alumno todo aquello de que dicho alumno era capaz. No era nunca represivo ni sarcástico, ni adoptaba aires de superioridad, ni se veía en él ninguna de las cosas que se suelen ver en los profesores interiores. Creo que inspiró un afecto muy real y duradero, como me lo inspiró a mí, a todos los jóvenes de mayor capacidad con los que llegó a tener contacto.

8. Sidney y Beatrice Webb

Sidney y Beatrice Webb, a los que conocí íntimamente durante varios años, con los que compartí incluso la casa alguna vez, fueron la pareja más completamente casada que yo haya conocido nunca. A pesar de ello, eran muy opuestos a cualquier concepción romántica del amor o del matrimonio. El matrimonio era una institución social destinada a enmarcar el instinto en una estructura legal. Durante los primeros diez años de su matrimonio, Mrs. Webb decía, de vez en cuando: «Como dice siempre Sidney, el matrimonio es el cesto de papeles de las emociones.» En los últimos años, hubo un ligero cambio. Invitaban a una pareja para que pasase con ellos el fin de semana, y el domingo, después de comer, salían los cuatro a dar un alegre paseo, Sidney con la mujer, y Beatrice con el hombre. En un momento determinado, Sidney comentaba: «Sé exactamente lo que Beatrice está diciendo ahora. Está diciendo: 'Como dice siempre Sidney, el matrimonio es el cesto de papeles de las emociones'.» Lo que no se sabe es si Sidney dijo realmente eso alguna vez.

Conocí a Sidney antes de que se casara. Pero él era, entonces, mucho menos de la mitad de lo que ambos llegaron a ser después. Su colaboración fue un ensamblaje de cola de milano. Me acostumbré a creer, aunque quizá la creencia sea una simplificación indebida, que ella aportaba las ideas y él realizaba el trabajo. El era el hombre más activo, quizá, de todos los que yo he conocido. Cuando escribieron un libro acerca de la administración local, enviaron circulares a los funcionarios de administración local de todo el país, haciéndoles preguntas y advirtiendo que el funcionario en cuestión podría adquirir legalmente el libro anunciado a bajo precio. Cuando les alquilé mi casa, el cartero, que era un ardiente socialista, vacilaba entre sentirse honrado por servirles o sentirse agobiado por tener que entregar las mil respuestas diarias a sus circulares. Originalmente, Webb fue un empleado de segunda categoría del Servicio Civil, pero gracias a su inmensa laboriosidad consiguió ascender. Era bastante serio y no le gustaban las bromas sobre asuntos sagrados, como, por ejemplo, la teoría política. En una ocasión, le dije que la democracia tiene, por lo menos, el mérito de que un miembro del parlamento no puede ser más estúpido que sus electores, pues, cuanto más estúpido es el elegido, más estúpidos fueron los que le eligieron. Webb se molestó seriamente y dijo, con aspereza: «Ese es el tipo de argumento que no me gusta.»

Mrs. Webb tenía un ámbito de intereses más amplio que el de su marido. Se interesaba considerablemente por los seres humanos individuales, por ellos mismos, no sólo porque pudiesen ser útiles. Era profundamente religiosa, si bien no perteneciese a ninguna confesión reconocida, a pesar de que, como socialista, prefiriese la iglesia anglicana, por ser una institución del Estado. Pertenecía a una familia de nueve hermanas, hijas de un hombre que se hizo a sí mismo, llamado Potter, el cual adquirió la mayor parte de su fortuna construyendo tiendas de campaña para las tropas de la guerra de Crimea. Fue discípulo de Herbert Spencer, y Mrs. Webb fue el producto más notable de las teorías sobre educa-

ción de aquel filósofo. Lamento tener que decir que mi madre, que era su vecina en el campo, la describía como una «mariposa social»; pero se puede creer que hubiera modificado este juicio si la hubiese conocido en años posteriores. Cuando Mrs. Webb se interesó por el socialismo, decidió unirse a los fabianos, especialmente a los tres más distinguidos, que eran Webb, Shaw y Graham Wallas. Fue algo así como un Juicio de Paris, con variación de sexo, del que Sidney resultó ser el elegido por Afrodita.

Webb dependía enteramente de su sueldo, mientras que Beatrice había heredado una buena cantidad de su padre. Beatrice tenía la mentalidad de la clase gobernante, de la que Sidney se veía libre. Al ver que poseían lo suficiente para vivir sin necesidad de ganarse la vida, decidieron dedicar sus vidas a la investigación y a la propaganda de alto bordo. En ambas cosas alcanzaron un éxito sorprendente. Sus libros son una prueba de su actividad y la Escuela de Economía una prueba del talento de Sidney. Creo que la capacidad de Sidney no habría resultado tan fructífera como lo fue, si no hubiese estado respaldada por la confianza en sí misma de Beatrice. Una vez le pregunté si, en su juventud, se había visto alguna vez asaltada por un sentimiento de timidez. «Claro que no» —contestó—. «Si alguna vez, cuando entraba en un sitio lleno de gente, me sentía tímida, me decía a mí misma: 'Eres el miembro más inteligente de una de las familias más inteligentes de la clase más inteligente de la nación más inteligente del mundo, ¿de qué te asustas?'»

Quería y admiraba a Mrs. Webb, aunque no estuviese de acuerdo con ella en muchas cuestiones de gran importancia. Lo que más admiraba, y en primer lugar, era su capacidad, que era muy grande. Inmediatamente después, admiraba su integridad: vivió para sus objetivos públicos, de los que nunca la desviaron las ambiciones personales, a pesar de que no carecía de ellas. Me gustaba, porque era una cálida y amable amiga de aquellos a los que tenía afecto personal; pero discrepaba con ella en cuestiones de religión, en el imperialismo y

en su culto al Estado. Este último constituía la esencia de la Sociedad Fabiana. Había llevado a los Webb y también a Shaw a ser indebidamente tolerantes, en mi opinión, con Mussolini e Hitler, y, por último, a una adulación, un tanto absurda, al gobierno soviético.

Pero nadie está hecho de una pieza, ni siquiera los Webb. Una vez comenté con Shaw que Webb me parecía algo carente de sentimientos bondadosos. «No —replicó Shaw—. Está usted completamente equivocado. En una ocasión, íbamos Webb y yo en un tranvía, en Holanda, comiéndonos una bolsa de bizcochos. Subieron unos policías con un criminal maniatado. Los demás viajeros se apartaron horrorizados, pero Webb se acercó al preso y le ofreció bizcochos.» Siempre que percibo que estoy siendo injusto con Webb o con Shaw, me acuerdo de esta anécdota.

Había gente a quien los Webb odiaban. Odiaban a Wells, porque ofendía la rígida moralidad victoriana de Mrs. Webb y, al mismo tiempo, porque intentó destronar a Webb de su reino en la Sociedad Fabiana. Odiaban a Ramsay MacDonald desde hacía mucho tiempo. Lo menos hostil que les oí decir acerca de él fue cuando se formó el primer gobierno laborista; Mrs. Webb comentó que era un sustituto muy bueno, a falta de un dirigente.

Su historial político es bastante curioso. Al principio, colaboraron con los conservadores, pues Mrs. Webb estaba contento con Arthur Balfour, porque éste se encontraba en buena disposición para conceder mayores subvenciones públicas a las Church Schools. Cuando los conservadores cayeron, en 1906, los Webb hicieron algunos ligeros esfuerzos, ineficaces, para colaborar con los liberales. Pero, por último, como socialistas, se encontraron más a gusto en el Partido Laborista y, en sus últimos años, fueron leales miembros de ese partido.

Durante algunos años, Mrs. Webb, por motivos, en parte, higiénicos y, en parte, religiosos fue partidaria del ayuno. No desayunaba y tomaba una cena muy ligera. Su única comida sólida era la del mediodía. Casi siempre tenía algunas personas distinguidas invitadas a

comer, pero estaba tan hambrienta, que, en el momento en que se anunciaba la comida, adelantaba a todos sus invitados y empezaba a comer. A pesar de ello, creía que la extenuación la hacía aparecer más espiritual, y una vez me dijo que le proporcionaba visiones exquisitas. «Sí» —contesté—, «si come usted demasiado poco, verá visiones, y si bebe usted mucho, verá serpientes.» Temo que considerara esta observación inexcusablemente impertinente. Webb no compartía la faceta religiosa de la naturaleza de su mujer, pero no era, de ninguna manera, hostil a ella, a pesar de que, a veces, le acarreara inconvenientes. Una temporada que estuvimos juntos en un hotel de Normandía, ella permanecía en sus habitaciones porque no podía soportar el doloroso espectáculo de vernos desayunar a nosotros. Sidney, sin embargo, bajaba por bollos y café. La primera mañana, Mrs. Webb mandó un mensaje por medio de la doncella: «No tenemos mantequilla para el desayuno de Sidney.» Su utilización del plural «nosotros» fue una de las diversiones de sus amigos.

Los dos eran fundamentalmente antidemocráticos y consideraban que la función de un estadista es engañar al populacho. Comprobé los orígenes de las concepciones de Mrs. Webb sobre la forma de gobierno, cuando me repitió una descripción que le había hecho su padre de una reunión de accionistas. La función reconocida de los presidentes de los consejos de administración consiste en tener sujetos a los accionistas, y ella concebía, de modo similar, las relaciones entre el gobierno y el cuerpo electoral.

Lo que sabía por su padre de la carrera de éste, hacía que no tuviese demasiado respeto hacia los poderosos. Cuando construyó las tiendas de campaña para los cuarteles de invierno de las tropas francesas en Crimea, fue a París para que le pagasen. Había invertido casi todo su capital en el negocio, y el cobrar le era sumamente importante. Pero, a pesar de que todo el mundo en París admitió la deuda, el cheque no llegaba. Por fin se encontró con lord Brassey, al que le había sucedido algo similar. Cuando Mr. Potter le explicó sus dificultades,

se rió y dijo: «Amigo mío, usted no sabe pulsar la cuerda necesaria. Debe darle cincuenta libras al ministro y cinco a cada uno de sus subalternos.» Mr. Potter lo hizo así, y el cheque llegó al día siguiente.

Sidney no titubeaba en utilizar argucias que algunos considerarían poco escrupulosas. Me dijo, por ejemplo, que, cuando deseaba hacer prevalecer una cuestión en alguna reunión donde la mayoría fuese contraria a ella, redactaba una resolución en la que el punto delicado figurase dos veces. La primera vez que aparecía, entablaba una larga discusión defendiéndolo y, al final de ella, cedía generosamente. Nueve veces de cada diez, decía Webb, nadie advertía que la misma cuestión volvía a aparecer en la resolución más adelante.

Los Webb realizaron una gran labor al vertebrar intelectualmente el socialismo británico. Desempeñaron, más o menos, la misma función que los benthamitas habían desempeñado, en época anterior, en relación con los radicales. Los Webb y los benthamitas tenían de común cierta sequedad y frialdad y la creencia de que el cesto de los papeles es el lugar ideal para las emociones. Pero, tanto los benthamitas como los Webb, enseñaron sus doctrinas a personas entusiastas. Bentham y Roberto Owen dieron lugar a una progenie intelectual bien equilibrada y lo mismo ocurrió en el caso de los Webb y Keir Hardy. No se puede pedir a nadie todas las cosas que asignan valor al ser humano. Todo lo que se puede exigir es que se posea alguna de ellas. Los Webb superaron esa prueba y no cabe duda que el Partido Laborista hubiera sido mucho más tumultuoso y encrespado si ellos no hubiesen existido. Su manto descendió sobre el sobrino de Mr. Webb, sir Stafford Cripps, y, si no hubiese sido por ellos, dudo que la democracia británica hubiera podido soportar, con la misma paciencia, los difíciles años por los que hemos tenido que pasar.

9. D. H. Lawrence

Mis relaciones con Lawrence fueron breves y febriles, y duraron, en total, aproximadamente un año. Nos conocimos gracias a lady Ottoline Morrel que, como nos admiraba a los dos, nos hizo creer que debíamos admirarnos él y yo también mutuamente. El pacifismo había suscitado en mí un estado de ánimo de rebelde amargura y encontré a Lawrence con tanta rebeldía como yo. Esto hizo que, al principio, los dos pensáramos que existía una gran coincidencia entre nosotros, y sólo de un modo gradual fuimos descubriendo que nuestra discrepancia mutua era mayor que la discrepancia existente entre cada uno de nosotros y el káiser.

En aquella época, Lawrence tenía dos actitudes ante la guerra: por un lado, no podía adoptar la postura de un patriota de todo corazón, pues su mujer era alemana; pero, por otro lado, tenía tal odio a la humanidad, que propendía a creer que ambos bandos debían tener algo de razón, puesto que se odiaban entre sí. Cuando llegué a conocer esas actitudes, me di cuenta de que no podía simpatizar con ninguna de las dos. La conciencia de lo que nos separaba, sin embargo, apareció en nosotros sólo poco a poco, y, al principio, todo fue alegre como un festín de bodas. Le invité a que me fuera a visitar a Cambridge y le presenté a Keynes y a varias personas más. A todos los odiaba apasionadamente y decía que eran «muertos, muertos, muertos». Durante algún tiempo, creí que pudiera tener razón. Me agradaba el fuego de Lawrence, me gustaban la energía y la pasión de sus sentimientos; me complacía su creencia de que era necesario algo muy fundamental para enderezar el mundo. Estaba de acuerdo con él en la idea de que la política no se podía separar de la psicología individual. Percibía que Lawrence era un hombre de cierto genio imaginativo y, cuando por primera vez se hicieron evidentes mis diferencias con él, empecé por creer que,

quizá, su comprensión de la naturaleza humana fuera más profunda que la mía. Sólo, poco a poco, llegué a convencerme de que representaba una fuerza positiva para el mal, convencimiento al que, también poco a poco, llegó asimismo él con referencia a mí.

Por entonces, estaba preparando yo un curso de conferencias, que después fue publicado con el título de *Principios de reconstrucción social*. El también estaba interesado en las conferencias y, durante algún tiempo, pareció posible que se estableciese una especie de colaboración irregular entre nosotros. Cambiamos, con ese motivo, cierto número de cartas; las mías se han perdido, pero las suyas han sido publicadas. En ellas puede descubrirse la conciencia gradual de nuestros desacuerdos fundamentales. Yo creía firmemente en la democracia, mientras que él había desarrollado la filosofía completa del fascismo, antes de que los políticos hubieran pensado en ello. «No creo» —escribía— «en el sistema democrático. Estimo que el trabajador es apto para elegir gobernantes o administradores para sus problemas inmediatos, pero nada más. Usted debe modificar totalmente el cuerpo electoral. El trabajador elegirá a sus superiores para las cosas que le interesan de modo inmediato, no para nada más. Los dirigentes superiores serán elegidos por otras clases, cuando surjan. Todo ello debe culminar en una cabeza real, como ocurre en toda realidad orgánica; no repúblicas necias, con presidentes necios, sino un rey electo, algo así como Julio César.» Como es natural, en su imaginación suponía que, cuando se estableciese la dictadura, él se convertiría en Julio César. Esto formaba parte de esa calidad soñadora que impregnaba todo su pensamiento. Nunca se dejó caer en la realidad. Se extendía en largas parrafadas acerca de cómo se debía proclamar la «verdad» a las multitudes y parecía no tener la menor duda de que las multitudes la escucharían. Le pregunté qué método se proponía adoptar. ¿Expondría esta filosofía política en un libro? No: en nuestra sociedad corrompida, la palabra escrita es siempre una mentira. ¿Iría a Hyde Park y proclamaría la «verdad» subido en una

caja de jabón? No: eso sería excesivamente peligroso (en él aparecían, de vez en cuando, extrañas ráfagas de prudencia). «Está bien —decía yo—; ¿que va a usted a hacer?» Al llegar aquí cambiaba de conversación.

Insensiblemente descubrí que no deseaba realmente hacer al mundo mejor, sino, solamente, abandonarse a elocuentes soliloquios que trataban de lo malo que era ese mundo. Si alguien oía, por casualidad, los soliloquios, tanto mejor; pero estaban destinados, cuando más, a formar una pequeña banda de fieles discípulos que pudiesen sentarse en los desiertos de Nuevo México y sentirse santos. Todo ello se me transmitía con el lenguaje de un dictador fascista, porque era lo que yo *debía* predicar; el «debía», trece veces subrayado.

Sus cartas se fueron haciendo cada vez más hostiles. Escribía: «¿Es que merece la pena vivir como usted lo hace? Creo que sus conferencias *no* son buenas. ¿No resultan muy atrasadas? ¿De qué sirve el hundirse con el navío condenado y arengar a los mercaderes peregrinos en su propio lenguaje? ¿Por qué no se lanza al mar? ¿Por qué no abandona usted el espectáculo por completo? En estos días, uno debe ser un proscrito, no un maestro o un predicador.» Esto me parecía mera retórica. Me estaba convirtiendo en mucho más proscrito de lo que lo había sido él en cualquier ocasión, y no era capaz de ver por ningún lado la razón de sus quejas contra mí. El profería sus quejas de manera diferente, en épocas diferentes. En otra ocasión me escribió: «Deje de trabajar y de escribir totalmente y sea una criatura en lugar de un instrumento mecánico. Abandone todo el navío social. Por amor a su misma dignidad, conviértase en una criatura que sienta su destino y no piense. Por amor del cielo, sea un niño y deje de ser un sabio. No haga nada más, sino que, por amor del cielo, empiece a ser. Parta del mismo principio y sea un perfecto niño: en nombre del valor.»

«Oh, y quiero pedirle que, cuando haga su testamento, me deje lo suficiente para vivir. Quiero que usted viva eternamente. Pero quiero ser, de algún modo, su heredero.» La única dificultad de este programa con-

sistía en que, si yo lo adoptaba, no tendría ninguna herencia que dejar.

Tenía una filosofía mística de la «sangre» que me disgustaba. «Existe —decía— otra base de la conciencia, además del cerebro y los nervios. Hay una conciencia de la sangre que está en nosotros y es independiente de la conciencia mental ordinaria. Uno vive, conoce y posee su propia existencia en la sangre, sin ninguna relación con los nervios y el cerebro. Esta es la mitad de la vida que pertenece a la oscuridad. Cuando poseo a una mujer, la percepción de la sangre es suprema. El conocimiento de mi sangre es abrumador. Debemos darnos cuenta de que tenemos un ser de sangre, una conciencia de sangre, un alma de sangre completa y aparte de la conciencia mental y nerviosa.» Esto me pareció franca basura y lo rechacé con vehemencia, aunque no sabía entonces que conducía directamente a Auschwitz.

Se ponía furioso siempre que cualquiera sugería la posibilidad de que alguien tuviese sentimientos bondadosos para sus semejantes, y, cuando yo rechazaba la guerra por los sufrimientos que ocasionaba, me acusaba de hipocresía. «No hay la menor verdad en que usted, su básico yo, desee, en último término, la paz. Lo que usted hace es satisfacer, de una manera indirecta y falsa, su deseo animal de golpear y herir. Una de dos: o lo satisface usted de un modo directo y honorable, diciendo 'Os odio a todos, embusteros y puercos, y estoy dispuesto a lanzarme sobre vosotros', o se limita a las matemáticas, en las que puede ser sincero. Pero presentarse como el ángel de la paz...; no, en este papel, prefiero a Tirpitz mil veces.»

Ahora me resulta difícil comprender el efecto devastador que esas cartas producían en mí. Me inclinaba a creer que él poseía alguna capacidad de comprensión especial de la que yo carecía, y cuando me decía que mi pacifismo estaba enraizado en los oscuros deseos de la sangre, suponía que tenía razón. Durante 24 horas, pensé que era un inadaptado para la vida y llegué a pensar en el suicidio. Pero, después de ese tiempo, se

produjo una reacción más saludable, y decidí terminar con semejante morbosidad. Cuando me dijo que *debía* predicar sus ideas y no las mías, me rebelé y le dije que recordara que él ya no era un maestro de escuela ni yo un discípulo. El había escrito: «Usted es el enemigo de toda la humanidad, lleno del deseo animal de la destrucción. Lo que le inspira *no* es el odio a la falsedad; es el odio a la gente de carne y de sangre, es un deseo de la sangre mentalmente pervertido. ¿Por qué no lo reconoce? Volvamos a ser extraños el uno para el otro. Creo que es lo mejor.» Yo también lo creía así. Pero él sentía placer denunciándome y, durante algunos meses, continuó escribiendo cartas que contenían la suficiente amistad para que la correspondencia se mantuviera viva. Al final, se desvaneció, sin necesidad de ninguna terminación dramática.

Lo que me atrajo, al principio, de Lawrence, fue cierto dinamismo y la costumbre de discutir supuestos que suelen admitirse sin más. Yo estaba ya acostumbrado a ser acusado de estar demasiado esclavizado por la razón y pensé que, quizá, él pudiera darme una dosis vivificadora de irracionalidad. De hecho, adquirí realmente de él algún estímulo, y creo que el libro, que escribí a pesar de sus ataques, fue mejor de lo que hubiera sido si no le hubiese conocido.

Pero esto no quiere decir que hubiera nada bueno en sus ideas. Mirando hacia atrás, no creo que tuviesen el menor valor. Eran las ideas de un hombre impresionable que se creía un déspota y que se encolerizaba con el mundo porque éste no le obedecía instantáneamente. Cuando se daba cuenta de que existían otras personas, las odiaba. Pero la mayor parte del tiempo vivió en el mundo solitario de sus propias imaginaciones, habitado por fantasmas todo lo orgullosos que él deseaba que fuesen. Su énfasis excesivo sobre el sexo se debía al hecho de que sólo en las cuestiones sexuales se veía obligado a admitir que no era el único ser humano del universo. Pero, como esa admisión le era tan dolorosa, concibió las relaciones sexuales como una lucha perpetua en la que cada uno intenta destruir al otro.

El mundo de la entreguerra fue atraído por la locura. Esta atracción tuvo su expresión más acentuada en el nazismo. Lawrence fue un exponente adecuado de este culto a la demencia. No estoy muy seguro de que la fría cordura inhumana de Stalin haya significado alguna mejora.

Mi abuelo, al que recuerdo vívidamente, nació el 18 de agosto de 1792, una quincena después que el poeta Shelley, cuya vida terminó en 1822. En el momento de su nacimiento, la Revolución francesa estaba en marcha y en el mes en que nació cayó la monarquía. Tenía un mes cuando las matanzas de septiembre aterrorizaron a los realistas de nuestro país y se inició, con la batalla de Valmy, la guerra de veintidós años entre la revolución y la reacción. En esta guerra, mi abuelo, cuando llegó a ser partidario de Fox, fue, más o menos, lo que ahora llamaríamos un «compañero de viaje». Su primer trabajo (no publicado) contiene una irónica dedicatoria a Pitt, entonces todavía primer ministro. Durante la guerra peninsular viajó por España, pero sin ningún deseo de luchar contra Napoleón. Fue a visitar a Napoleón en la isla de Elba, y el Gran Hombre le calentó las orejas como tenía por costumbre. Cuando Napoleón volvió de la isla de Elba, mi abuelo, que era miembro del Parlamento desde hacía dos años, pronunció un discurso pidiendo que Inglaterra se abstuviera de interve-

nir en contra de Bonaparte. Pero el gobierno, que estaba en manos de los conservadores, decidió lo contrario y el resultado fue la batalla de Waterloo. Su gran hazaña consistió en hacer aprobar la Ley de Reforma de 1832, que colocó a la Gran Bretaña en el principio del camino que llevaría a la democracia completa. La oposición a esta Ley, por parte de los conservadores, fue muy violenta y casi condujo a la guerra civil. Este choque fue la batalla decisiva entre reaccionarios y progresistas en Inglaterra. La victoria pacífica conseguida en esa batalla salvó a Inglaterra de la revolución y mi abuelo fue el que hizo más para asegurar la victoria. Después de esto, hizo una larga carrera política y fue primer ministro por dos veces; pero no tuvo otra vez la oportunidad de conducirse decisivamente en medio de una gran crisis. En sus últimos años era liberal solo moderadamente, excepto en una cuestión: en su odio hacia las intolerancias religiosas. Cuando era joven, todos los que no eran miembros de la iglesia anglicana se veían sometidos a graves discriminaciones políticas. Especialmente, los judíos eran excluídos de ambas Cámaras parlamentarias, así como de muchos puestos oficiales, por culpa de un juramento que sólo podían hacer los cristianos. Recuerdo todavía, como si lo estuviera viendo, a un gran número de hombres fervorosos congregados en el césped que había enfrente de nuestra casa, el 9 de mayo de 1878, cuando mi abuelo se encontraba a pocos días de la muerte. Aplaudían; y yo, naturalmente, pregunté por qué estaban aplaudiendo. Se me dijo que se trataba de dirigentes no conformistas, que venían a felicitar a mi abuelo en el quincuagésimo aniversario de su primera gran obra; la derogación de las leyes de *Test and Corporation,* que excluían a los no conformistas de los cargos públicos y del Parlamento. El amor a la libertad religiosa y civil se imprimió en mí firmemente, con semejantes incidentes y con la enseñanza de la historia que los esclarecía. Este sentimiento ha sobrevivido a través de los diversos regímenes totalitarios, que han seducido a muchos amigos míos, tanto de izquierdas como de derechas.

Cuando murieron mis padres, viví en la casa de mi abuelo durante los dos últimos años de su vida. Sus energías físicas estaban muy debilitadas ya al principio de esos dos años. Recuerdo cómo salía de casa transportado en una silla de ruedas, y le recuerdo sentado, leyendo, en su salón. Mis recuerdos, que como es natural son poco seguros, me hacen verle siempre leyendo las actas parlamentarias, cuyos encuadernados volúmenes cubrían por completo las paredes del gran «hall». En la época a la que se refiere este recuerdo, estaba proyectando alguna actividad relacionada con la guerra ruso-turca de 1876, pero su mala salud hizo irrealizable tal proyecto.

En su vida pública fue acusado, con frecuencia, de frialdad, pero en casa era cálido, afectuoso y bondadoso en el más alto grado. Quería a los niños, y no recuerdo ni una sola vez en que me dijese que no hiciera ruido o cualquier otra cosa de carácter represivo, que tan dados son los viejos a decir a los muy pequeños. Era un buen lingüista y pronunciaba sin dificultad discursos en francés, español e italiano. Solía sentarse con «Don Quijote», en idioma original, y retorcerse de risa con él. Como todos los liberales de la época, amaba románticamente a Italia, y el gobierno italiano le regaló una gran estatua, que representaba a Italia, para expresarle su gratitud por los servicios que había prestado a la causa de la unidad italiana. Esta estatua permaneció siempre en su salón y mi interés por ella fue enorme.

Mi abuelo pertenecía a un tipo de hombre que hoy en día se ha extinguido por completo, el tipo del aristócrata reformista, cuyo entusiasmo derivaba más de los clásicos, de Demóstenes y de Tácito, que de cualquier fuente más reciente. Adoraba a una diosa llamada Libertad, cuyas facciones eran, más bien, vagas. Existía, también, un demonio llamado Tiranía. Era bastante más definido. Estaba representado por los reyes, los sacerdotes y los policías, especialmente si eran extranjeros. Este credo fue el que inspiró a los revolucionarios intelectuales de Francia, aunque madame Roland, en el

patíbulo, pensase que era algo demasiado elemental. Fue este credo el que inspiró a Byron y le hizo luchar por Grecia. Fue este credo el que inspiró a Mazzini y a Garibaldi y a sus admiradores ingleses. Como tal, era un credo literario, poético y romántico. Estaba completamente alejado de los hechos desnudos de la economía, que dominan todo el pensamiento político moderno. Mi abuelo, de muchacho, tuvo por tutor al doctor Cartwright, el inventor del telar mecánico, que fue uno de los factores principales de la revolución industrial. Mi abuelo nunca supo que había inventado tal cosa; pero le admiraba por su latín elegante y por la elevación de sus sentimientos morales, así como porque era el hermano de un famoso agitador radical.

Mi abuelo defendía la democracia como ideal, pero no se impacientaba, de ninguna manera, porque el viaje hacia ella fuese demasiado lento. Fomentó grandemente la extensión del derecho al voto, pero creo que estaba convencido de que, por mucha que fuera esa extensión, los partidos reformistas ingleses deberían buscar siempre sus dirigentes en las grandes familias liberales. No quiero decir que estuviese conscientemente convencido de esto, sino que ello formaba parte del aire que respiraba, que era algo que podía darse por supuesto sin discusión.

Pembroke Lodge, donde vivió mi abuelo, era una casa en medio de Richmond Park, a diez millas aproximadamente del centro de Londres. Fue una donación de la reina, que se la dio a mi abuelo para toda su vida y la de mi abuela. En esta casa tuvieron lugar muchas reuniones del Consejo de Ministros y a ella fueron muchos hombres famosos. En una ocasión, llegó el sha de Persia, y mi abuelo se disculpó por la pequeñez de la casa. El sha replicó cortésmente: «Sí, es una casa pequeña; pero encierra un gran hombre.» En esta casa, cuando tenía dos años, me encontré con la reina Victoria. Me impresionó mucho la visita de tres diplomáticos chinos con sus correctos trajes de ceremonia a la usanza china de aquella época; igualmente, la visita de dos emisarios negros, procedentes de Liberia. En el salón había un

exquisita tabla incrustada japonesa, obsequio del gobierno japonés a mi abuelo. Sobre los aparadores del comedor había dos enormes jarrones de porcelana, que eran un regalo del rey de Sajonia. Había un angosto paso, entre una mesa y una vitrina de China, por el que se me había prohibido, estrictamente, pasar sin precauciones: a ese lugar se le llamaba siempre los Dardanelos. Cada rincón de la casa estaba asociado a alguna institución o a algún acontecimiento decimonónicos, que ahora parecen tan remotos como el dido *. Todo lo que perteneció a mi niñez forma parte de un mundo hoy completamente desvanecido: la casa victoriana de mis correrías, que ya no es una donación de la soberana, sino que se ha convertido en una casa de té; el jardín, antiguamente lleno de rincones y escondrijos donde un niño podía esconderse, que está ahora completamente abierto al público en general; los diplomáticos corteses, que representaban a soberanos de Estados que ya no existen o que se han convertido en repúblicas; los solemnes y pomposos hombres de letras a quienes parecía profundo cualquier lugar común; y, sobre todo, la convicción absoluta de estabilidad, que convertía en axioma incuestionable la presunción de que no ocurrirían cambios en ningún lugar del mundo, fuera del desarrollo gradual y ordenado hacia una constitución exactamente igual a la de la Gran Bretaña. ¿Estuvo alguna época tan dichosamente ciega para el futuro como ésa? Casandra profetizó, certeramente, el desastre y no fue creída; los hombres de la época de mi abuelo profetizaron, equivocadamente, la prosperidad y se les creyó. Si él pudiese volver a nuestro mundo de hoy, se asombraría mucho más de lo que se hubiera asombrado *su* abuelo si hubiese podido ver el siglo XIX. Para los que se han educado en la atmósfera de una intensa tradición, la adaptación al mundo actual es difícil. La conciencia de esta dificultad hace posible entender cómo, en el pasado y en el presente, grandes instituciones y grandes imperios, que habían permanecido durante siglos de pie, se

* Especie de ave extinguida. *(N. del T.)*

derrumban debido a que la experiencia política que encarnan se convierte, de repente, en algo inútil e inaplicable. Por esta razón, nuestra época ocasiona la perplejidad de muchos; pero al mismo tiempo, ofrece un reto posiblemente fructífero a los que son capaces de tener un pensamiento nuevo y una nueva imaginación.

I

Aquilatar la importancia de John Stuart Mill en la Inglaterra del siglo XIX no es empresa fácil. Su obra importa más por su elevación moral y su justa estimación de los fines de la vida, que por cualquier valor puramente intelectual.

Su influencia en la política y en la formación de las opiniones acerca de los problemas morales fue muy grande y, en mi opinión, totalmente positiva. Como otros victorianos eminentes, a su realce intelectual unía un carácter admirable. Ese realce intelectual daba peso a sus opiniones y era considerado, en su época, mucho mayor de lo que parece retrospectivamente. Además, existen varias corrientes modernas que son opuestas a sus teorías éticas y morales; pero, a este respecto, no creo que el mundo haya avanzado un paso en comparación con su tiempo.

Desde un punto de vista intelectual, no tuvo suerte al nacer cuando lo hizo. Sus predecesores fueron pioneros en una dirección, y sus sucesores, en otra. La subestructura de sus opiniones fue siempre la que había

sido esquematizada para él, en su juventud, por la personalidad dominante de su padre; pero las teorías que levantó sobre esa subestructura eran muy superiores a lo que ésta podía soportar. Me han dicho que no se pueden construir rascacielos en Londres, porque es necesario cimentarlos sobre roca. Las doctrinas de Mill, como un rascacielos construido sobre arcilla, se agrietaban porque sus cimientos estaban continuamente derrumbándose. Los nuevos pisos, que añadió por inspiración de Carlyle y Mrs. Taylor, fueron intelectualmente inseguros. Para decirlo de otra manera: la moral y la inteligencia estaban perpetuamente en guerra dentro de su pensamiento, estando la moral encarnada por Mrs. Taylor y la inteligencia por su padre. Si una era demasiado blanda, la otra era demasiado dura. La amalgama resultante fue prácticamente beneficiosa; pero, desde un punto de vista teórico, resultó incoherente.

El primer libro importante de Mill fue su *Lógica* que, sin duda, se formuló en su mente como una defensa de los métodos experimentales, contra los métodos *a priori* y, como tal, fue útil aunque no muy original. No podía prever el desarrollo inmenso y sorprendente de la lógica deductiva que, aunque empezó en 1854, con las *Leyes del pensamiento* de Boole, sólo demostró su importancia en una fecha mucho más posterior. Todo lo que Mill tuvo que decir en su *Lógica* sobre cuestiones que no se refieran a las inferencias inductivas es superficial y convencional. Mantiene, por ejemplo, que las proposiciones se forman por medio de dos conceptos, uno de los cuales es el sujeto y el otro el predicado. Estoy seguro que esto le parecía un axioma inofensivo; sin embargo, ha sido, de hecho, el origen de un serio error que ha durado dos mil años. En lo que se refiere a los conceptos, por los que tanto se ha interesado la lógica moderna, lo que sostuvo es totalmente inadecuado y no es comparable, realmente, a lo que dijeron Duns Escoto y Guillermo de Occam. Su famosa argumentación de que el silogismo en Bárbara es una *petitio principii* y de que el razonamiento va, realmente, de una premisa particular a otra particular, es cierta en deter-

minados casos, pero no puede ser aceptada como tesis general. Mantiene, por ejemplo, que la premisa «Todos los hombres son mortales» afirma que «El duque de Wellington es mortal», aunque la persona que realiza la afirmación no haya oído hablar nunca del duque de Wellington. Esto es, evidentemente, insostenible: quien conozca el significado de las palabras «hombre» y «mortal» puede comprender la afirmación «Todos los hombres son mortales», pero no puede hacer ninguna deducción sobre una persona de la que nunca haya oído hablar; en cambio, si Mill tuviese razón en lo que dice del duque de Wellington, una persona no podría comprender esa afirmación, a no ser que conociese la nómina de todos los hombres que han existido y que existirán. Su idea de que el razonamiento va de lo particular a lo particular, es psicología correcta, aplicada a lo que yo llamo «inducción animal», pero no es, de ninguna manera, lógica correcta. El inferir de la mortalidad de los hombres del pasado, la mortalidad de los que aún no están muertos, solamente puede ser legítimo si existe un principio *general* de inducción. Hablando en general, no se puede extraer ninguna conclusión general sin disponer de una premisa general, y sólo una premisa general permitirá extraer conclusiones generales de una enumeración incompleta de ejemplos particulares. Es más: existen proposiciones generales de cuya certeza nadie puede dudar, aunque no se pueda ofrecer ni un solo caso particular de ella. Tomemos, por ejemplo, la siguiente: «El conjunto de los números en los que nadie haya pensado antes del año 2000, es mayor que un millón.» Usted no puede ofrecerme un ejemplo donde se demuestre la verdad de ese razonamiento, sin contradecirse, y, por otro lado, usted no puede pretender que alguien ha pensado en todos los números. Desde Locke en adelante, los empiristas británicos han profesado teorías del conocimiento que eran inaplicables a las matemáticas; mientras que los filósofos continentales, con la excepción de los *filósofos* *, franceses, por una atención

* «Philosophes»: filósofos; se aplica, especialmente, a los enciclopedistas franceses. *(N. del T.)*

excesiva hacia las matemáticas, han producido sistemas metafísicos fantásticos. Fue después de la época de Mill cuando la esfera del empirismo se delimitó y se separó de la esfera de las matemáticas y la lógica y, de este modo, llegó a ser posible una coexistencia pacífica entre ellas. La primera vez que leí la *Lógica* de Mill, tenía 18 años y, entonces, me acerqué a él con un fuerte prejuicio a su favor; pero, aun así, ni siquiera entonces pude creer que nuestra aceptación de la proposición «dos y dos son cuatro» era una generalización de la experiencia. Me perdía por completo si intentaba explicarme de qué manera llegábamos a conocer esa proposición; pero la sentía completamente diferente de proposiciones como «Todos los cisnes son blancos», a las que la experiencia puede, y de hecho lo hace, refutar. No me parecía que un nuevo ejemplo de que dos y dos son cuatro fortaleciese en ningún grado mi creencia. Pero solamente el desarrollo moderno de la lógica matemática me ha permitido la justificación de aquellas primeras impresiones, así como ajustar las matemáticas y el conocimiento empírico en una estructura única.

Mill nunca aprendió a pensar de una manera matemática, a pesar de que sabía bastantes matemáticas. Su ley de la causalidad no es la empleada en física matemática. Es un principio práctico que emplean los sabios y los filósofos en su vida cotidiana, pero que nadie, familiarizado con el cálculo infinitesimal, emplea en física. Las leyes de la física nunca establecen, como lo hacen las leyes causales de Mill, que a A siempre sigue B. Afirman solamente que, en presencia de A, existirán determinadas direcciones; y, dado que A también cambia, las direcciones del cambio se están modificando continuamente. La noción de que las leyes causales adoptan la forma «A produce B» es, en general, demasiado atómica, y no hubiera podido nunca ser sostenida por nadie que hubiese aprehendido imaginativamente la continuidad del cambio.

Pero no seamos demasiado dogmáticos. Hay quien dice que los cambios físicos no son continuos, sino explosivos. Sin embargo, esas personas dicen, también, que

los acontecimientos individuales no están sometidos a ninguna regularidad causal y que las regularidades aparentes del mundo se deben, tan sólo, a la ley del término medio. No sé si esta teoría es acertada o equivocada; pero, en cualquier caso, es muy diferente de la de Mill.

La ley de la causalidad de Mill es verdadera, en realidad, solamente de un modo aproximado y *grosso modo,* en un sentido cotidiano y no científico. Aun así, cree que resulta probada por un razonamiento que, en otra parte, considera muy poco sólido: el de la inducción por simple enumeración. Este procedimiento no es que sea sólo poco sólido, sino que, como puede demostrarse definitivamente, puede llevar a consecuencias falsas con más frecuencia que a conclusiones verdaderas. Si tenemos *n* objetos todos los cuales poseen dos propiedades, A y B, y encontramos otro objeto que posea la propiedad A, es posible demostrar con bastante facilidad que es poco probable que posea la propiedad B. Esto no aparece así al sentido común porque nuestra propensión animal hacia la inducción se limita al tipo de casos particulares en los que la inducción es susceptible de proporcionar resultados correctos. Como ejemplo de inducción que nadie haría, tomemos el siguiente: todos los carneros que Kant llegó a ver se encontraban en un área de diez millas alrededor de Königsberg, pero, por ello, no se sintió inclinado a inducir que todos los carneros existentes estuvieran dentro de un terreno que no iba más allá de diez millas de Königsberg.

La física moderna no utiliza en absoluto la inducción al uso antiguo. Elabora imponentes teorías sin pretender que son verdaderas, en un sentido exacto, y las utiliza sólo como hipótesis, hasta que aparezcan nuevos hechos que exijan nuevas teorías. Todo lo que el físico moderno pretende de una teoría es que se ajuste a los hechos conocidos y que, por consiguiente, no pueda ser refutada en la actualidad. El problema de la inducción, en su forma tradicional, ha sido abandonado por la mayoría de los físicos teóricos como insoluble. No estoy persuadido, de ningún modo, de que tengan razón en

este punto; pero sí creo que es perfectamente demostrable que el problema, en definitiva, es muy diferente de lo que suponía Mill.

Es bastante sorprendente que Darwin y la teoría de la evolución influyesen tan poco en Mill. El hecho resulta más curioso si tenemos en cuenta la frecuencia con que cita a Herbert Spencer. Parece haber aceptado la teoría darwiniana, pero sin haberse dado cuenta de sus consecuencias. En el capítulo «Sobre clasificación» de su *Lógica,* habla de las «especies naturales» de un modo enteramente predarwiniano, e incluso insinúa que las especies reconocidas de animales y plantas son *infimae species,* en el sentido escolástico, aunque el libro de Darwin *El origen de las especies,* había demostrado que esa opinión es insostenible. Es natural que la primera edición de esta *Lógica,* aparecida en 1843, no tuviese en cuenta la teoría de la evolución; pero es extraño que no se hicieran correcciones en ediciones ulteriores. Lo que resulta todavía más sorprendente es que, en su *Tres ensayos sobre la religión,* escrito mucho después, no rechace el argumento de un plan basado en la adaptación de las plantas y los animales al ambiente o discuta la explicación que da Darwin de esa adaptación. Yo no creo que él concibiese nunca imaginativamente al hombre como un animal más, ni que escapara de la creencia del siglo XVIII, de que el hombre es fundamentalmente racional. En lo que estoy pensando ahora no es en lo que él reconocía explícitamente, sino en lo que inconscientemente suponía cuando no estaba alerta. La mayoría de nosotros pasamos por el mundo con semejantes supuestos inconscientes, que influyen en nuestras creencias más que los razonamientos explícitos, y, en la mayoría de nosotros, esos supuestos están ya formados por completo alrededor de los 25 años. Por lo que se refiere a Mill, Mrs. Taylor introdujo algunos cambios; pero no fue en la esfera puramente intelectual. En esta esfera, James continuó reinando sobre el subconsciente de su hijo.

II

Los *Principios de economía política* fue el segundo libro, en importancia, de Mill. La primera edición apareció en 1848, pero fue seguida, al año siguiente, por otra substancialmente modificada. Mr. Packe, en su admirable biografía, ha dicho casi todo lo necesario acerca de la diferencia que existe entre esas dos ediciones. La diferencia se refería principalmente a la cuestión del socialismo. En la primera edición, el socialismo era criticado desde el punto de vista de la tradición ortodoxa. Pero esto no gustó a Mrs. Taylor, e indujo a Mill a hacer modificaciones muy considerables cuando se presentó la oportunidad de una nueva edición. Uno de los principales méritos del libro de Mr. Packe consiste en que, por fin, nos permite ver a Mrs. Taylor de una manera imparcial y comprender el origen de su influencia sobre Mill. Pero creo que, quizá, Mr. Packe se excede un poco al criticar a Mill por su cambio respecto al socialismo. Yo me inclino a creer que lo que Mrs. Taylor hizo con él, en este caso, fue facilitarle que pensase lo que su propia naturaleza le impulsaba a pensar, en contraposición con lo que le habían enseñado. Su actitud hacia el socialismo, tal y como aparece en las últimas ediciones del libro, no está, de ningún modo, desprovista de crítica. Todavía se da cuenta de que existen dificultades con las que los socialistas no se enfrentan de modo adecuado. Por ejemplo, dice: «El error común de los socialistas consiste en no tener en cuenta la indolencia natural de la humanidad»; y, por esta razón, teme que una comunidad socialista llegaría a estancarse. Vivió en una edad más feliz que la nuestra: sentiríamos un placer rayano en el éxtasis si pudiésemos esperar algo tan cómodo como el estancamiento.

En su capítulo «Sobre el probable futuro de las clases laboriosas», desarrolla una utopía a la que parece aspirar. Confía en ver la producción en manos de sociedades voluntarias de trabajadores. La producción no debe estar en las manos del Estado, como los socialistas

marxistas mantienen. El socialismo al que Mill parece aspirar es el de Saint Simon y Fourier. (A mi juicio, no da importancia suficiente a Robert Owen.) El socialismo premarxista, que es sobre el que escribía Mill, no pretendía que se incrementara el poder del Estado. Mill arguye enfáticamente que incluso en el socialismo habrá todavía competencia, aunque la competencia se realizará entre sociedades rivales de obreros y no entre rivales capitalistas. Se inclina a admitir que, en un sistema socialista como el que él propugna, la producción total de bienes podría ser menor que en un sistema capitalista, pero consideraba que esto no sería un grave perjuicio con tal de que todo el mundo pudiese mantenerse en un bienestar razonable.

A los lectores de nuestro tiempo, para los que la sustitución del capital privado por el Estado forma parte del significado del socialismo, les es difícil evitar una falsa interpretación al leer a Mill. Mill conservaba toda la desconfianza hacia el Estado que desarrolló la Escuela de Manchester en su lucha contra la aristocracia feudal; y esa desconfianza, que provenía de tal fuente, se incrementó por su apasionada creencia en la libertad. El poder de los gobernantes, decía, es siempre peligroso. El confiaba en que el poder de los gobernantes disminuiría. Las épocas futuras, mantenía, serán incapaces de consentir el grado de intervención gubernamental que hasta ahora ha sido consentido. Resulta doloroso leer afirmaciones de este tipo, puesto que le obligan a uno a comprobar la imposibilidad de prever, ni siquiera en líneas generales, la dirección o el desarrollo futuro. El único escritor decimonónico que previó el futuro con algo que se aproximó a la exactitud fue Nietzche, y lo previó, no porque fuera más penetrante que otros hombres, sino porque todas las cosas aborrecibles que han ido sucediendo fueron tal y como él quería que fueran. Es sólo en nuestra época desilusionada, cuando los profetas como Orwell han empezado a predecir lo que temen, en lugar de lo que esperan.

Tanto en lo que se refiere a sus profecías como en lo que se refiere a sus esperanzas, la equivocación de Mill

procede de no haber previsto el poderío creciente de las grandes organizaciones. Lo anterior puede aplicarse no sólo a la esfera económica, sino también a otras esferas. Mantenía, por ejemplo, que el Estado debía procurar la existencia de una educación universal, pero que no debía dedicarse él mismo a educar. Nunca llegó a darse cuenta de que, por lo menos en lo que concierne a la educación elemental, la única alternativa importante del Estado es la Iglesia, a la cual difícilmente hubiera preferido.

Mill diferenciaba el comunismo del socialismo. Prefería este último, pero no condenaba totalmente el primero. La diferencia, en su tiempo, no era tan acusada como ha llegado a ser después. En general, tal como él lo entendía, la diferencia consiste en que los comunistas se oponen a toda propiedad privada, mientras que los socialistas sólo mantienen que «la tierra y los instrumentos de producción no deberían ser de propiedad individual, sino pertenecer a las comunidades, asociaciones o gobiernos». Hay un texto célebre en el que expresa su opinión sobre el comunismo:

«Si, por lo tanto, hubiera que elegir entre el comunismo, con todos sus riesgos, y el estado actual de la sociedad, con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada implicase necesariamente la consecuencia de que el producto del trabajo se repartiera de la manera en que ahora lo vemos hacer, casi en razón inversa al mismo trabajo: la parte más considerable a los que nunca han trabajado nada, la parte que sigue en importancia a aquellos cuyo trabajo es casi nominal; y así, en escala descendente, disminuyendo la remuneración conforme el trabajo se hace más pesado y más desagradable, hasta llegar al trabajo corporal más fatigoso y extenuante, que no puede contar con la certeza de conseguir ganar ni siquiera lo necesario para la vida; si la alternativa fuese esto o el comunismo, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo no pesarían nada en la balanza. Pero, para que la comparación sea posible, debemos comparar lo mejor del comunismo con el régimen de propiedad in-

dividual, no como es, sino como podría ser. El principio de la propiedad privada no ha sido aún puesto en práctica con ecuanimidad en ningún país; y puede ser que en este país menos que en cualquier otro.»

Es curiosa la historia de las palabras. Nadie en la época de Mill, con la posible excepción de Marx, podía haber adivinado que la palabra «comunismo» llegaría a significar la tiranía militar, administrativa y judicial de una oligarquía, que concede a los trabajadores solo aquella parte del producto de su trabajo que es necesaria para evitar que se rebelen violentamente. Marx, que, como podemos ver ahora, ha sido el más influyente de los contemporáneos de Mill, no es mencionado, o por lo menos yo no he podido descubrirlo, en ninguna de las obras de Mill, y es muy probable que Mill nunca oyese hablar de él. *El manifiesto comunista* fue publicado el mismo año que la *Economía política* de Mill, pero los hombres que representaban la cultura no se dieron cuenta de ello. Me pregunto qué desconocido de hoy resultará, dentro de cien años, ser la figura predominante de nuestro tiempo.

Quitando las opiniones sobre el socialismo y el comunismo, la *Economía política* de Mill carece de valor. Sus principios fundamentales se derivan de los predecesores ortodoxos de Mill, con algunas modificaciones de poco fuste. La teoría del valor de Ricardo, con la que en general se muestra de acuerdo, fue superada por la aportación de Jevons del concepto de la utilidad marginal, que representó una mejora teórica importante. Lo mismo que en la *Lógica,* Mill está aquí demasiado dispuesto a aceptar la doctrina tradicional, siempre y cuando no llegue a percibir algún mal que, en la práctica, resulte de ella.

III

De mayor importancia que las grandes obras de Mill fueron sus dos libritos *Sobre la sujeción de las mujeres* y *Sobre la libertad.* Por lo que respecta al primero de

ellos, el mundo se ha orientado completamente por la dirección que Mill hubiera deseado. Por lo que se refiere al segundo, ha tenido lugar un movimiento exactamente opuesto.

Es una desgracia, tanto para los hombres como para las mujeres, que el mundo haya tenido que esperar tanto tiempo la llegada de los defensores de la igualdad de derechos para las mujeres. Hasta la Revolución francesa, nadie, con la excepción de Platón, había pensado nunca en reclamar la igualdad para las mujeres; pero, cuando surgió el tema, se inventaron argumentos increíblemente ridículos para defender el *statu quo*. No fueron sólo los hombres los que argumentaban que las mujeres no deberían tomar parte en la política. Los argumentos eran igualmente convincentes para las mujeres, y especialmente para las mujeres políticas, como la reina Victoria y Mrs. Sidney Webb. Muy pocos parecían capaces de darse cuenta de que la supremacía de los hombres se basaba exclusivamente en la supremacía muscular. La pretensión de que las mujeres fueran iguales a los hombres fue considerada como algo ridículo y se siguió considerando así hasta tres años antes de que consiguiera triunfar. He hablado en favor de la concesión del voto a las mujeres antes de la primera guerra mundial, y en favor del pacifismo, durante esa guerra. La oposición que encontré en la primera de esas dos causas fue más virulenta y más amplia que la que encontré en la segunda. Hay pocos hechos en la historia tan sorprendentes como la repentina concesión de los derechos políticos a las mujeres en todos los países civilizados, con la excepción de Suiza. A mi parecer, esto forma parte del paso general, de una concepción biológica, a una concepción maquinista. La maquinaria disminuye la importancia del músculo. La industria resulta menos afectada que la agricultura por las estaciones. La democracia ha destruido las dinastías y disminuido el sentimiento de la continuidad familiar. Napoleón quería que su hijo le sucediese. Lenin, Stalin e Hitler no han tenido ese deseo. Creo que la concesión de la igualdad de derechos a las mujeres ha llegado a ser posible por

el hecho de que ya no son consideradas primariamente desde un punto de vista biológico. Mill observa que las únicas mujeres que no son esclavas ni fregonas son las operarias de las fábricas. Inconcebiblemente, olvida a la reina Victoria. Pero hay algo de verdad en lo que dice, pues el trabajo de las mujeres en las fábricas, a diferencia del trabajo de parir, es el mismo que los hombres son capaces de hacer. Sin embargo, por admirable que la emancipación de las mujeres pueda ser en sí, parece que forma parte de un amplio cambio sociológico que concede más importancia a la industria, a expensas de la agricultura; a la fábrica, a expensas de la lactancia; a la energía, a expensas de la subsistencia. Creo que el mundo ha derivado demasiado lejos por esa dirección y que no recobrará la salud hasta que los aspectos biológicos de la vida humana no sean recordados de nuevo. Pero, si esto ocurre, no veo ninguna razón para que implique la vuelta al sometimiento de la mujer.

El libro de Mill, *Sobre la libertad,* tiene más importancia para nosotros, en la actualidad, que su libro *Sobre la sujeción de las mujeres.* Tiene más importancia porque la causa que defiende en él ha conseguido menos éxitos. En general, existe mucha menos libertad en el mundo de hoy que la que existía hace cien años; y no hay ningún indicio que nos haga suponer que las restricciones a la libertad vayan a disminuir en un previsible futuro. Mill indicaba que Rusia era un país tan dominado por la burocracia, que nadie, ni siquiera el burócrata, gozaba de libertad personal. Pero la Rusia de su tiempo, después de la emancipación de los siervos, gozaba mil veces más de libertad que la Rusia del nuestro. Rusia, en la época de Mill, produjo grandes escritores que se enfrentaron a la autocracia; valerosos revolucionarios, que eran capaces de continuar la lucha a pesar de las prisiones y del destierro; incluso, liberales entre los que detentaban el poder, como lo demuestra la abolición de la servidumbre. Había razones para esperar que Rusia, con el tiempo, se convirtiera en una monarquía constitucional, que llegara, por etapas, hasta el grado de libertad política existente en

Inglaterra. El aumento de libertad era también evidente en otros países. En los Estados Unidos, la esclavitud fue abolida pocos años después de la publicación del libro de Mill. En Francia, la monarquía de Napoleón III, que Mill odiaba apasionadamente, llegó a su fin once años después de la publicación de su libro; y, al mismo tiempo, el sufragio universal fue introducido en Alemania. Teniendo en cuenta todo esto, no creo que Mr. Packe tenga razón al decir que el movimiento general de la época iba contra la libertad, ni tampoco creo que el optimismo de Mill fuera irracional.

Por mi parte, me encuentro de completo acuerdo con los valores de Mill. Creo que acierta por entero cuando recalca la importancia del individuo en su escala de valores. Creo, además, que el desplegar el tipo de concepción que él mantuvo es más deseable en nuestra época que en la suya. Pero los partidarios de la libertad de nuestra época tienen que luchar en batallas diferentes de las que mantuvieron los partidarios de ella en el siglo XIX, y tienen que idear procedimientos nuevos si quieren que no perezca la libertad. Desde el siglo XVII hasta fines del XIX, «Libertad» era la consigna de los radicales y de los revolucionarios; pero, en nuestra época, la palabra ha sido usurpada por los reaccionarios, y los que se creen más progresistas tienden a despreciarla. Ha sido encasillada dentro del «corrompido idealismo burgués» y se considera como una extravagancia de la clase media que sólo interesa a los que gozan ya del ocio elegante de una buena posición. Si existe alguna persona que sea responsable de este cambio, la culpa debe recaer sobre Marx, que sustituyó la libertad por la disciplina prusiana, tanto en los medios como en el fin de la acción revolucionaria. Pero Marx no hubiese tenido el éxito que tuvo si no hubieran tenido lugar profundos cambios, en la organización social y en la técnica, que contribuyeron al triunfo de sus ideales, tan opuestos a los de los anteriores reformadores.

Lo que ha hecho que cambie la situación, en comparación con la época de Mill, es, como he observado

antes, el gran aumento de la organización. Toda organización es la fuerza combinada de individuos que persiguen un fin; y, si el fin se quiere alcanzar, exige una determinada subordinación de los individuos a la totalidad. Si el fin es de tal clase que todos los individuos sienten un vivo interés por él y los que ejercen las funciones ejecutoras de la organización merecen confianza, el sacrificio de la libertad puede ser muy pequeño. Pero si el fin por el que la organización existe inspira sólo a sus miembros ejecutivos, a los que los demás miembros se someten por razones extrañas, la pérdida inherente de libertad puede aumentar hasta llegar a ser total. Cuanto mayor sea la organización, mayor se hace la diferencia de poder entre los que están en la cabeza y los que les siguen y mayores posibilidades existen de opresión. El mundo moderno, por razones técnicas, está muchísimo más organizado que el mundo de hace cien años: existen poquísimos actos que el hombre realice simplemente llevado de su propio impulso, y muchísimos más que realiza obligado o inducido por alguna autoridad. Las ventajas que provienen de la organización son tan grandes y tan evidentes, que sería absurdo desear la vuelta a las condiciones que precedieron a esa organización; pero, los que sólo son conscientes de sus ventajas, se arriesgan a no tomar en cuenta sus peligros, que son muy reales y muy amenazadores.

Como primer ejemplo, tomemos la agricultura. En los años que siguieron a la publicación de *Sobre la libertad,* de Mill, hubo un inmenso desarrollo de la colonización pionera en el Oeste Medio de los Estados Unidos. Los pioneros se enorgullecían de su «rudo individualismo». Se establecieron en regiones bien provistas de madera y de agua, y de gran fertilidad natural. Sin trabajo excesivo, derribaron los árboles, asegurándose con ello material de construcción y combustible, y, cuando el terreno estuvo listo, se procuraron una rica cosecha de grano. Sin embargo, en este paraíso individualista había una serpiente: el ferrocarril, sin el cual, el grano no podía llegar al mercado. El ferrocarril significaba una vasta acumulación de capital, un enorme

consumo de trabajo y el esfuerzo concertado de muchísimas personas, entre las cuales apenas había agricultores. Los pioneros se indignaron por la pérdida de su independencia y esta indignación dio origen al movimiento populista que, a pesar del fervor que despertó, nunca alcanzó el menor éxito. A pesar de todo, en este caso, existía un solo enemigo de la independencia personal. Advertí la diferencia cuando me puse en contacto con los pioneros de Australia. La conquista de nuevas tierras agrícolas en Australia depende de sistemas de riego enormemente costosos, demasiado ambiciosos para los Estados aislados y sólo practicables para el Gobierno Federal. Pero hay más: la tierra adquirida por un hombre no contiene ninguna ganadería, y todos sus materiales de construcción y su combustible han de ser traídos de sitios lejanos. La asistencia médica para él y su familia sólo llega a ser posible gracias a una organización complicada de aeroplanos y radios. Su medio de vida depende del comercio de exportación, que prospera o decae según los caprichos de gobiernos distantes. Su mentalidad, sus preferencias y sus sentimientos son aún los de los rudos pioneros individualistas de hace cien años, pero sus circunstancias son completamente diferentes. Aunque quisiera rebelarse, está estrechamente controlado por fuerzas que son enteramente externas a él. Puede todavía gozar de libertad intelectual; pero la libertad económica se ha convertido en un sueño.

Pero la vida del pionero australiano es una gloria celestial, si se compara con la de los campesinos de los países comunistas, que son mucho más siervos de lo que eran en los peores días del zarismo. No son propietarios de la tierra, no tienen derecho al producto de su trabajo, las autoridades sólo les permiten una sencilla subsistencia y cualquier queja puede llevarles a un campo de trabajo forzado. El Estado totalitario es el último extremo de la organización, la meta hacia la que, si no tenemos cuidado, veremos inclinarse a todos los países desarrollados. Los socialistas han creído que el poder ejercido por los capitalistas dejaría de ser malo, si era ejercido por el Estado. En cierta medida, esto es cierto,

siempre que el Estado sea democrático. Los comunistas, desgraciadamente, olvidaron esta condición previa. Al transferir el poder económico a un Estado oligárquico, dieron lugar a un instrumento de tiranía más espantoso, más amplio y, al mismo tiempo, más minucioso, que cualquier otro que haya existido en la historia con anterioridad. Yo no creo que ésta fuera la intención de los que hicieron la Revolución rusa; pero éste ha sido el efecto de sus actos. Sus actos llevaron a esos resultados, porque no tuvieron en cuenta la necesidad de libertad y los males inevitables del poder despótico.

Pero los males, cuya expresión más extrema se observa en los países comunistas, existen, en menor grado, aunque pueden aumentar fácilmente, en muchos países que pertenecen a lo que se llama, algo humorísticamente, el «mundo libre». Vavilov, el genético más distinguido que Rusia ha producido en los tiempos recientes, fue enviado a perecer miserablemente al Artico, porque se negó a suscribir la ignorante creencia de Stalin sobre la herencia de los caracteres adquiridos. Oppenheimer cae en desgracia, y se le impide proseguir su obra, porque dudaba de la posibilidad de la bomba de hidrógeno en una época en que dicha duda era completamente racional. El F. B. I., cuyo nivel cultural es el que puede esperarse entre policías, se considera a sí mismo competente para rehusar los visados de los hombres más sabios de Europa, por motivos que cualquier persona capaz de comprender las cuestiones que se discuten sabe que son absurdos. Esta calamidad ha llegado hasta tal punto, que las conferencias científicas internacionales se han hecho imposibles en los Estados Unidos. Es curioso que Mill haga muy pocas referencias a la policía, como peligro para la libertad. En la actualidad, es su peor enemigo en la mayoría de los países civilizados.

IV

Sería una especulación interesante, y quizá no completamente inútil, el considerar cómo habría escrito Mill su libro si lo hubiera hecho en la actualidad. Creo que todo lo que dijo acerca del *valor* de la libertad podría permanecer sin cambios. Mientras persista la vida humana, la libertad será esencial para muchos de los mayores bienes que nuestra existencia terrenal puede ofrecer. La libertad tiene su profundo origen en uno de nuestros instintos más elementales: los niños recién nacidos se ponen rabiosos si se comprimen sus miembros. El tipo de libertad que se desea varía cuando aumentan los años y el conocimiento, pero sigue siendo una fuente esencial de felicidad elemental. Pero no es sólo la felicidad lo que se pierde cuando la libertad es disminuida innecesariamente. También se pierde la especie más importante y difícil de utilidad. Casi todos los grandes servicios que los individuos han hecho a la humanidad han dado lugar a que éstos se enfrentaran con la más violenta hostilidad y, con bastante frecuencia, hasta con el martirio. Todo esto está dicho por Mill tan bien, que no exigiría ninguna modificación ulterior, fuera de la adición de algunos ejemplos recientes.

Mill, según creo, continuaría diciendo que las interferencias injustificables en la libertad proceden, en su mayoría, de cualquiera de estas dos fuentes: en primer lugar, de un código moral tiránico que exige a los otros que se conformen a normas de conducta que no aceptan; después, del poder injusto, que es la más importante.

De la primera de ellas, la tiranía de los códigos morales, Mill ofrece diversos ejemplos. Hay un elocuente y enérgico pasaje que trata de la persecución de los mormones, que es de lo más apropiado para sus fines, pues nadie puede sospechar que él aprobase la poligamia. Otro de sus ejemplos de cortapisas injustas de la libertad, en nombre de los supuestos mandatos de un

código moral, es la observancia del sábado, cuestión que ha perdido interés en relación con el que tenía en los tiempos de Mill. Mi padre, que era un discípulo de Mill, empleó su breve carrera parlamentaria en un vano esfuerzo encaminado a persuadir a la Cámara de los Comunes de que las conferencias de T. H. Huxley no eran un entretenimiento, pues, si se considerasen como tal, hubieran resultado ilegales en domingo.

Me parece que, si Mill escribiera en la actualidad, escogería como ejemplos más recientes dos cuestiones que la policía ha sacado hace poco a la luz. La primera de ellas es la literatura «obscena». La ley que se refiere a este tema es excesivamente vaga; verdaderamente, si debe existir alguna ley sobre esa materia, no tendrá más remedio que ser vaga. En la práctica, cualquier cosa será obscena, si da la casualidad que escandalice a un magistrado; e, incluso las cosas que no escandalicen a ningún magistrado, se convertirán en objeto de persecución, si da la casualidad que escandalizan a algún policía ignorante, como sucedió recientemente con el caso del *Decamerón*. Uno de los inconvenientes de cualquier ley de esa clase consiste en que impide la difusión de conocimientos provechosos, si dichos conocimientos no se consideraban provechosos cuando el magistrado en cuestión era un muchacho. La mayoría de nosotros pensaba que las cosas habían mejorado en este aspecto, pero experiencias recientes nos hacen dudar de ello. No puedo creer que el sentimiento de escándalo que experimente un anciano, al ponerse en contacto con algo a lo que no está acostumbrado, sea un fundamento lo suficientemente sólido para basar una acusación criminal.

La segunda cuestión que los principios de Mill condenarían, en la existente legislación, se refiere a la homosexualidad. Si dos adultos emprenden, voluntariamente, semejante relación, es asunto que solamente les interesa a ellos y en el que la comunidad, por lo tanto, no debe intervenir. Si todavía se creyera, como se creyó en alguna ocasión, que la tolerancia de dicha conducta expondría a la comunidad al destino de Sodoma y Gomorra, la comunidad tendría el pleno derecho de inter-

venir. Pero no adquiere el derecho de intervenir por la simple razón de que tal conducta sea considerada perversa. El derecho penal debe ser justamente invocado para evitar que se cometan violencias o fraudes sobre víctimas involuntarias; pero no debe ser invocado cuando, por grande que sea el perjuicio que pueda existir, éste es sufrido sólo por los agentes de los actos que acarrean ese perjuicio (siempre, en el supuesto de que los agentes sean adultos).

De mucha mayor importancia que estos residuos medievales de nuestra legislación, es la cuestión del poder injusto. Fue esta cuestión la que hizo aparecer el liberalismo de los siglos XVIII y XIX. Los liberales protestaban contra el poder de los monarcas y contra el poder de la Iglesia, en los países donde existía persecución religiosa. Protestaban, también, contra la dominación extranjera dondequiera que un intenso sentimiento nacional luchaba contra ella. En general, esos objetivos fueron alcanzados con éxito. Los reyes fueron sustituidos por presidentes, la persecución religiosa casi ha desaparecido, el Tratado de Versalles hizo lo que pudo para llevar a la práctica el principio liberal de las nacionalidades. A pesar de todo esto, el mundo no se convirtió en un paraíso. Los amantes de la libertad vieron que había menos libertad que antes, no más. Pero las consignas y la estrategia que habían llevado a la victoria, en el pasado, a la causa liberal, no eran aplicables a la situación nueva, y los liberales se encontraron desplazados por los partidarios, supuestamente progresivos, de nuevas formas de tiranía. Reyes, clérigos y capitalistas son, en general, carromatos fuera del uso. Los representantes del peligro moderno son los funcionarios del Estado. Contra el poder de los funcionarios, los individuos aislados pueden hacer poco; las organizaciones sólo pueden ser combatidas con organizaciones. Creo que tendremos que reavivar la doctrina de Montesquieu sobre la división de poderes, pero con formas nuevas. Pensemos, por ejemplo, en el conflicto entre capital y trabajo que ha dominado la mentalidad socialista. Los socialistas imaginaban que los males contra los que estaban

luchando cesarían, si el poder del capital se ponía en las manos del Estado. Así fue hecho en Rusia, con la aprobación de los obreros organizados. Tan pronto como fue hecho, los sindicatos fueron privados de poder independiente y los obreros se encontraron más completamente esclavizados que antes. No existe ninguna solución monolítica de este problema que deje una abertura para la libertad. La única solución posible que puede soportar un amante de la libertad debe ser de tal suerte que, gracias a ella, existan poderes rivales, sin que ninguno sea absoluto, y todos ellos obligados, en caso de crisis, a prestar alguna atención a la opinión pública. En la práctica, esto quiere decir que los sindicatos deben conservar su independencia con respecto al poder ejecutivo. No cabe duda de que la libertad de que disfruta un hombre, que si quiere obtener un empleo debe pertenecer a su sindicato, es una libertad inadecuada e imperfecta; pero parece ser la mejor que puede permitir la moderna industria.

Hay una esfera en la que el defensor de la libertad se enfrenta con dificultades peculiares. Me refiero a la esfera de la educación. Nunca se ha creído que los niños deberían ser libres para decidir si quieren ser educados o no; y no se mantuvo, tampoco, que los padres debían tener esa libertad de elección. Mill creía que el Estado tenía la obligación de insistir en que los niños fueran educados, pero que no debía meterse a educar. Sin embargo, no dijo mucho acerca de cómo debía llevarse a cabo la educación. Intentaré imaginar lo que diría acerca de este tema, si estuviera escribiendo ahora.

Empecemos por la cuestión de principio, esto es, ¿qué querría un amante de la libertad que se hiciese en las escuelas? Me parece que la respuesta ideal, aunque algo utópica, sería la siguiente: que los discípulos fueran preparados, en la medida que fuese posible, para que llegaran a formarse juicios razonables sobre cuestiones controvertidas respecto a las cuales hubiera la probabilidad de que tuviesen que actuar. Esto exigiría, por un lado, una preparación destinada a crear el hábito de pensar imparcialmente; y, por otro, el acceso a fuentes

imparciales de conocimiento. De esta manera, el discípulo estaría preparado para una libertad genuina de elección cuando llegara a ser adulto. No podemos dar la libertad a los niños, pero podemos prepararles para la libertad; y esto es lo que la educación debería procurar.

Pero ésta no es la teoría educativa que ha prevalecido en la mayor parte del mundo. La teoría educativa que ha prevalecido con mayor amplitud, fue inventada por los jesuitas y perfeccionada por Fichte. Fichte mantiene que el objetivo de la educación debe ser el destruir la libertad del albedrío, ya que, pregunta, ¿para qué querríamos la libertad de escoger lo que es equivocado, en vez de lo que es justo? Fichte sabe lo que es justo y desea un sistema escolar que haga posible el que, cuando los niños crezcan, se vean obligados, por imperativo interno, a elegir lo que Fichte considera justo, prefiriéndolo a lo que Fichte considera equivocado. Esta teoría es adoptada, en su integridad, por los comunistas y por los católicos y, hasta cierto punto, por las escuelas del Estado de muchos países. Su finalidad es la de producir esclavos mentales, que sólo hayan oído una opinión unilateral acerca de todas las cuestiones palpitantes del presente y a los que se les haya imbuido sentimientos de horror hacia las otras opiniones. Sólo existe una ligera diferencia con respecto a lo que quería Fichte: aunque su método de educación ha sido aprobado, los dogmas que se inculcan varían de país a país y de credo a credo. Lo que Fichte deseaba enseñar, principalmente, era la superioridad de la nación alemana sobre todas las demás; pero, sobre este pequeño detalle, la mayoría de sus discípulos no están de acuerdo con él. La consecuencia es que la educación del Estado, en los países que adoptan este principio, produce, en la medida en que consigue su objetivo, una manada de fanáticos ignorantes, atentos a la voz de mando para emprender la guerra o la persecución que pueda ser solicitada de ellos. Tan grande es este inconveniente, que el mundo sería un lugar mucho mejor (en mi opinión, en todo caso) si nunca hubiera habido educación estatal.

Existe un amplio principio que ayuda a decidir mu-

chos problemas referentes a cuál sea la esfera propia de la libertad. Las cosas que contribuyen al bienestar del individuo son, hablando en general, de dos clases: las que son susceptibles de posesión privada y las que no. El alimento que come un hombre no puede ser también comido por otro; pero, si un hombre goza de un poema, con ello no dificulta el que otro hombre goce también de él. Simplificando las cosas, los bienes que son susceptibles de posesión privada son materiales, mientras que la otra clase de bienes son mentales. Los bienes materiales, si la provisión de ellos no es ilimitada, deberían ser distribuidos según principios de justicia: nadie debería tener demasiado si, con ello, ocasiona que otro no tenga lo suficiente. A este principio de distribución no se llegará con una libertad sin restricciones, que llevaría a la guerra de todos contra todos de Hobbes y acabaría con la victoria del más fuerte. Pero los bienes mentales —como el saber, el placer de la belleza, la amistad y el amor— no se arrebatan a los demás por aquellos cuyas vidas están enriquecidas con ellos. No existe, por lo tanto, *prima facie,* ninguna razón para restringir la libertad en esta esfera. Los que prohiben cierta clase de conocimiento o, como Platón y Stalin, cierta clase de música o poesía, permiten a los gobiernos intervenir en regiones en las que éstos no poseen un *locus standi.* No deseo subrayar con exceso el valor de este principio, pues se dan muchos casos en los que la distinción entre bienes materiales y espirituales no puede ser claramente establecida. Uno de los ejemplos más palmarios es la impresión de libros. Un libro es tan material como un pudding de ciruelas; pero el bien que creemos nos va a procurar, es espiritual. No es fácil entrever ningún principio sano, gracias al cual una autoridad, incluso la más sabia, pudiese decidir qué libros merecen ser impresos. No creo que ninguna mejora sea posible, dada la presente diversidad de editores. Dondequiera que existe una autoridad, sea secular o eclesiástica, cuya autorización se requiera antes de que un libro pueda ser publicado, los resultados son desastrosos. Lo mismo puede decirse del arte: nadie,

ni siquiera un comunista, afirmará ahora que la música rusa se perfeccionó por la intervención de Stalin.

Mill mereció el prestigio que consiguió en su tiempo, no por su intelecto, sino por sus virtudes intelectuales. No fue un gran filósofo como Descartes o Hume. En el campo de la filosofía, derivó sus ideas de Hume, de Bentham y de su padre. Pero añadió a la rudeza de los filósofos del radicalismo algo del movimiento romántico, que extrajo, primero, de Coleridge y Carlyle, y, después, de su mujer. Lo que extrajo, lo convirtió en racional, al asimilarlo. Las locuras y las violencias de algunos románticos no le causaron ninguna impresión. Su integridad intelectual fue impecable. Cuando intervenía en alguna controversia, lo hacía con la honradez más minuciosamente escrupulosa. Las personas contra las que se dirigían sus controversias merecieron, casi siempre, las críticas, cortésmente expresadas, que él hizo sobre ellas.

A pesar de sus deficiencias puramente intelectuales, su influencia fue muy grande y muy beneficiosa. Hizo respetables el racionalismo y el socialismo, aunque su socialismo fue del tipo premarxista, que no implicaba un aumento de los poderes del Estado. Su defensa de la igualdad de derechos para las mujeres, al final, consiguió una aceptación casi general en el mundo. Su libro *On Liberty* sigue siendo clásico: aunque sea fácil entresacar defectos teóricos en él, su valor se incrementa conforme el mundo se aleja, cada vez más, de las enseñanzas que encierra. El mundo de hoy le causaría tanto asombro como terror; pero sería mejor de lo que es si los principios éticos de Mill fueran más respetados.

Platón, con el esfuerzo de la religión, ha llevado a la humanidad a aceptar la división del mundo conocido en dos categorías: espíritu y materia. Los físicos y los psicólogos, a la vez, han empezado a dudar de esa dicotomía. Según empieza a suponerse, la materia, como el Gato de Cheshire, se está haciendo cada vez más diáfana, hasta el punto que, de ella, no queda nada más que la mueca regocijada, motivada, probablemente, por la diversión que le producen los que todavía creen que la están viendo. El espíritu, por otro lado, como consecuencia de la cirugía cerebral y de las dichosas oportunidades que ha ofrecido la guerra para estudiar los efectos producidos por las balas incrustadas en tejidos cerebrales, empieza a suponerse, cada vez más, que es sólo un subproducto trivial de determinados tipos de condiciones fisiológicas. Esta concepción se ha visto reforzada por el horror morboso a la introspección, que acosa a los que temen que cierta vida privada, sea la que fuere, puede exponerles a las atenciones de la policía. Estamos, así, en presencia de una curiosa situa-

ción paradójica, que recuerda el duelo entre Hamlet y Laertes, en la que los estudiosos de la física se han hecho idealistas, mientras que muchos psicólogos están al borde del materialismo. La verdad es, naturalmente, que espíritu y materia son ilusiones. Los físicos, que estudian la materia, descubren este hecho en ella; los psicólogos, que estudian el espíritu, lo descubren en él. Pero cada grupo sigue convencido de que el objeto de estudio del otro debe tener alguna solidez. Lo que pretendo hacer, en este ensayo, es restablecer las relaciones entre espíritu y materia, de manera que no impliquen la existencia de uno ni de otra.

Lo que se puede llamar la opinión convencional ha variado poco desde la época de los cartesianos. Existe el cerebro, que actúa siguiendo las leyes físicas; y existe el espíritu, que, aunque parece poseer algunas leyes propias, está sometido, en muchos aspectos decisivos, a las condiciones físicas del cerebro. Los cartesianos suponían la existencia de un paralelismo, según el cual, el espíritu y el cerebro estaban, cada uno por su lado, determinados por sus propias leyes, pero, con tan estrecha relación entre las dos series, que, cuando se daba un acontecimiento en una, era seguro que fuera acompañado por un acontecimiento correspondiente en la otra. Utilicemos una sencilla analogía: si suponemos que un inglés y un francés recitan, cada uno en su lengua y al mismo ritmo, el Credo de los Apóstoles, se puede deducir, por lo que uno de ellos dice en un momento dado y en su idioma, lo que está diciendo el otro en el suyo. Las dos series se suceden paralelamente, aunque ninguna de las dos es causa de la otra. Pocas personas admitirían ahora esta teoría en su integridad. La negación de la interacción entre el espíritu y el cerebro está en contradicción con el sentido común y nadie ha aportado en su favor argumentos que no fueran metafísicos. Todos sabemos que un estímulo físico, como un puñetazo en la nariz, puede provocar una reacción mental —en este caso, de dolor—. Y todos sabemos que esta reacción mental de dolor puede ser la causa de un movimiento físico; por ejemplo: de otro puñetazo. Existen, sin

embargo, dos escuelas opuestas, no tanto en pensamiento como en práctica. Una de las escuelas tiene por ideal un completo determinismo físico por lo que se refiere al universo material, junto con un diccionario que establece que determinados fenómenos físicos son contemporáneos, invariablemente, de ciertos fenómenos mentales. Existe otra escuela, cuya parte más influyente está constituida por los psicoanalistas, que investiga simplemente las leyes psicológicas y no pretende, desde el principio, el establecimiento de una armazón causal en la física. La diferencia entre las dos escuelas se manifiesta en la interpretación de los sueños. Si usted tiene una pesadilla, una de las escuelas le explicará que es debido a que ha comido demasiada langosta, y la otra, a que está inconscientemente enamorado de su madre. Estoy lejos de tomar partido en una polémica tan áspera; mi opinión personal es que cada tipo de explicación está justificado allí donde tiene éxito. Realmente, yo concibo el problema global de un modo que suprime la controversia; pero, antes de que pueda aclararlo, es necesario hacer una considerable cantidad de aclaraciones teóricas.

Descartes, como todo el mundo sabe, dice: «Yo pienso, luego yo existo.» Y continúa en seguida, como si no hubiera dicho nada nuevo, afirmando: «Yo soy una cosa que piensa.» Sería difícil encerrar, deliberadamente, tal número de errores en tan pocas palabras. Empecemos con «Yo pienso». La palabra «Yo» se ajusta, forzosamente, a la gramática y la gramática entraña la metafísica de nuestros primeros antepasados indoeuropeos, tal y como la tartamudeaban en torno de sus fuegos de campamento. Por lo tanto, debemos suprimir la palabra «yo». Dejaremos el verbo «pienso», pero sin sujeto, puesto que el sujeto entraña una creencia en la substancia que debemos excluir de nuestros pensamientos. Las palabras «luego yo existo», no sólo repiten el pecado metafísico que encarna la palabra «yo», sino que cometen, además, el pecado, tan enérgicamente puesto en la picota en todas las obras de Carnap, de confundir una palabra entre comillas con una palabra que no está

entre comillas. Cuando digo «yo soy» o «Sócrates existió» o cualquier afirmación similar, realmente estoy diciendo algo sobre la palabra «yo» o la palabra «Sócrates»: simplificando, estoy diciendo que «yo» o «Sócrates» son nombres. Pues es evidente que, si se piensa en todas las cosas que existen en el mundo, dichas cosas no se pueden dividir en estas dos categorías: las que existen y las que no existen. De hecho, la no existencia es una propiedad muy rara. Todo el mundo sabe la historia de los dos filófosos pesimistas alemanes, en la que uno de ellos exclama: «¡Cuánto más feliz se hubiera sido si no se hubiese nacido!» A lo que el otro responde, con un suspiro: «¡Es verdad! Pero ¡qué pocos son los que tienen esa dicha!» De hecho, no tiene sentido decir de alguna cosa que existe. Lo que tiene sentido es decir que la palabra con que se expresa esa idea designa algo, lo cual no es verdad en palabras como «¡Hamlet!» Cada alusión sobre Hamlet, en el drama, lleva implícita la siguiente afirmación falsa: «'Hamlet' es un nombre», porque no se puede tomar el drama como una parte de la historia de Dinamarca. De modo que, cuando Descartes dice «yo soy», lo que debía dar a entender es: «'yo' es un nombre»; afirmación, sin duda, muy interesante, pero que no tiene las consecuencias metafísicas que Descartes quería extraer de ella. Sin embargo, no son éstos los errores que deseo hacer resaltar en la filosofía de Descartes. Lo que yo deseo hacer resaltar es el error que presupone decir: «yo soy una cosa que piensa». En esta frase se supone la filosofía de la substancia. Se supone que el mundo consiste en objetos más o menos permanentes con estados cambiantes. Esta concepción fue desarrollada por los metafísicos originales que inventaron el lenguaje, y que se encontraron muy sorprendidos al comprobar la diferencia que existía entre sus enemigos cuando estaban luchando con ellos, por una parte, y esos mismos enemigos después de ser degollados, por otra, a pesar de que estaban persuadidos de que ése que antes temían y ése que después se estaban comiendo eran una misma persona. De semejantes orígenes es de donde el sentido

común deriva sus creencias. Y lamento decir que demasiados profesores de filosofía consideran como un deber el convertirse en portavoces del sentido común rindiendo así, sin duda, sin la intención de hacerlo, un homenaje a las supersticiones salvajes de los caníbales.

¿Con qué debemos sustituir la creencia de Descartes de que era una cosa que pensaba? Naturalmente, había dos Descartes, cuya diferenciación es la que hace surgir el problema que deseo discutir. Había el Descartes para sí mismo y el Descartes para sus amigos. Descartes estaba interesado en el que era para sí mismo. Lo que era para sí mismo no queda descrito de la mejor forma diciendo que era una entidad única que podía adoptar estados cambiantes. La entidad única es completamente superflua. Los estados en constante cambio bastan. Ante sí mismo, Descartes aparecía como una serie de acontecimientos, cada uno de los cuales podría llamarse un pensamiento, siempre que la palabra se interprete ampliamente. Lo que era para los otros, de momento, lo ignoraré. Era esta serie de «pensamientos» lo que constituía el «espíritu» de Descartes; pero su espíritu no fue una entidad independiente, como la población de Nueva York no es una entidad independiente, además de un ser un número de habitantes. En vez de decir: «Descartes piensa», debemos decir: «Descartes es una serie cuyos miembros son pensamientos.» Y, en lugar de: «luego Descartes existe», debemos decir: «Puesto que 'Descartes' es el nombre de esa serie, de ello se sigue que 'Descartes' es un nombre». Pero la afirmación: «Descartes es una cosa que piensa», no la podemos sustituir con nada, ya que dicha afirmación no contiene nada más que sintaxis defectuosa.

Ya es hora de indagar lo que queremos decir con «pensamientos», al decir que Descartes era una serie de pensamientos. Sería más correcto, desde un punto de vista convencional, decir que el *espíritu* de Descartes era una serie de pensamientos, puesto que, como se supone por la generalidad, su cuerpo sería algo diferente. Podemos decir que lo que Descartes fue para sí mismo, y para nadie más, era su espíritu; en cambio, su cuerpo

fue público y apareció ante los demás lo mismo que ante él. Descartes emplea la palabra «pensamientos» en un sentido más amplio que en el que se emplearía hoy y, quizá, nos evitaríamos caer en confusiones, si sustituyésemos esa palabra por la frase «fenómenos mentales». Antes de que lleguemos a lo que comúnmente se llama «pensar», hay algo más elemental, que aparece bajo los epígrafes de «sensación» y de «percepción». El sentido común diría que la percepción siempre posee algún objeto y que, en general, el objeto de la percepción no es mental. La sensación y la percepción, en el habla común, no contarían como «pensamientos». Los pensamientos consistirían en actos como recuerdos, creencias y deseos. Pero, antes de considerar los pensamientos en este sentido estrecho, desearía decir algunas palabras sobre la sensación y la percepción.

Tanto «sensación» como «percepción» son conceptos algo confusos y, tal y como se definen, puede dudarse que se den alguna vez la una o la otra. Evitemos, por lo tanto, en primer lugar, el empleo de estas palabras e intentemos describir lo que sucede, con el menor número que nos sea posible de supuestos que puedan ponerse en duda.

Con frecuencia, ocurre que cierto número de personas, reunidas en un lugar, tienen experiencias muy similares y, aproximadamente, al mismo tiempo. Cierto número de personas pueden oír el mismo estallido del trueno o el mismo discurso de un político; y las mismas personas pueden ver el resplandor del relámpago o los puñetazos que el político da sobre la mesa. A través de la reflexión nos damos cuenta de que, en el lugar que ocupan esas personas, tiene lugar un acontecimiento que no es idéntico a lo que éstas oyen o ven. Sólo hay un político, pero hay un acontecimiento mental, independiente, en cada uno de los que le ven y le oyen. En este acontecimiento mental, el análisis psicológico diferencia dos elementos: uno de ellos proviene de aquellos aspectos de la estructura del individuo que éste comparte con los demás miembros normales de su especie; otro está determinado por sus experiencias pasadas. Una determina-

da frase del político produce en un oyente esta reacción: «Eso es poner a los granujas en el sitio que les corresponde»; y, en otro, produce la reacción completamente diferente: «En toda mi vida había oído una injusticia tan monstruosa.» No sólo son diferentes tales reacciones algo indirectas, sino que, con frecuencia, los hombres oyen realmente palabras diferentes a causa de sus prejuicios o de sus experiencias pasadas. Estuve presente en la Cámara de los Lores en una ocasión en que Keynes creyó oportuno disentir de lord Beaverbroock respecto a ciertas estadísticas que el noble periodista había presentado a la Cámara. Lo que Keynes dijo fue: «Yo no he oído nunca estadísticas tan ('phony') falsas o ('funny') chistosas.» La mitad de la Cámara creyó que había dicho «falsas», y la otra mitad, «chistosas». Keynes murió casi inmediatamente después, dejando sin decidir la cuestión. No cabe duda que la experiencia del pasado determinó, en cada oyente, que fuera oída una u otra de las palabras. Los que habían estado expuestos al «slang» americano, oyeron «falsas»; los que habían llevado una vida menos expuesta, oyeron «chistosas». Pero, en cualquier caso corriente, las experiencias del pasado tienen una importancia mucho mayor que en el ejemplo que acabamos de exponer. Cuando se ve un objeto de apariencia sólida, nos sugiere imágenes táctiles. Si se está acostumbrado a los pianos, y no a los gramófonos ni a la radio, cuando se oye música de pianos se imaginarán las manos de un concertista en las teclas (yo he tenido esta experiencia, pero no es una experiencia que esté abierta a los jóvenes). Cuando, por la mañana, se percibe el olor a tocino, surgen, inevitablemente, las imágenes gustativas. Se supone que la palabra «sensación» se aplica al elemento del fenómeno mental que no depende de las pasadas experiencias individuales; en tanto que la palabra «percepción» se aplica a la sensación y, junto a ella, a las adherencias que la historia pasada del individuo hacen inevitables. Claro está que, el desentrañar la parte de la experiencia total que debe ser llamada «sensación», es cuestión de complicada teoría psicológica. Lo que conocemos sin necesidad de teo-

ría es el fenómeno global en que consiste una «percepción».

Pero la palabra «percepción», tal como se usa corrientemente, constituye una petición de principio. Supongamos, por ejemplo, que yo veo una silla, o, más bien, que se da un fenómeno que podría ser vulgarmente descrito de esa manera. Se considera que la frase implica que existe un «yo» y existe una silla, y que la percepción es la relación que se da entre ambos. Ya hemos tratado de «yo», pero la silla pertenece al mundo físico que, de momento, trato de ignorar. También, de momento, diré solamente esto: el sentido común supone que la silla que yo percibo permanecería donde se encuenta si yo no la percibiera, cerrando los ojos, por ejemplo. La física y la fisiología, en colaboración, me aseguran que lo que permanece allí, independientemente de mi visión, es algo muy diferente a una experiencia visual: una loca danza de billones de electrones que experimentan billones de transiciones cuánticas. Mi relación con ese objeto es indirecta, y éste sólo es conocido por medio de la inferencia; siempre que se da el fenómeno que denomino «ver una silla», éste no consiste en algo que yo experimente directamente. De hecho, el conjunto de lo que ocurre cuando experimento lo que llamo «ver una silla» debe ser clasificado como algo que pertenece a mi mundo mental. Si existe una silla que esté fuera de mi mundo mental, cosa que creo firmemente, ello es algo que no constituye un objeto directo de la experiencia, sino que es alcanzado a través de un proceso de inferencia. Esta conclusión lleva implícita extrañas consecuencias. Debemos diferenciar el mundo físico de la física y el mundo físico de nuestra experiencia cotidiana. El mundo físico de la física, suponiendo que la física sea correcta, existe, independientemente de mi vida mental. Desde un punto de vista metafísico, es sólido y subsiste por sí mismo, suponiendo, siempre, que exista tal mundo. Por el contrario, el mundo físico de mi experiencia cotidiana forma parte de mi vida mental. A diferencia del mundo físico de la física, no es sólido y no es más substancial que el mundo que veo

en los sueños. Por otro lado, resulta indudable de un modo en que no lo es el mundo físico de la física. La experiencia de ver una silla es una experiencia que no puedo disolver mediante una explicación. Tengo esa experiencia con toda seguridad, aunque sea soñando. Pero la silla de la física, aunque ciertamente sólida, quizá no exista. Y no existe si yo estoy soñando. E, incluso estando despierto, podría no existir, si hay errores en ciertas clases de inferencias a las que yo soy propenso, pero que no son demostrativas. En resumen, como diría Mr. Micawber, el mundo físico de la física es sólido, pero no indudable, mientras que el mundo físico de la experiencia cotidiana es indudable, pero no sólido. Al hacer esta afirmación, utilizo la palabra «sólido» queriendo decir «existente con independencia de mi vida mental».

Preguntémonos una cuestión muy elemental: ¿qué diferencia existe entre las cosas que les suceden a los seres sensibles y las cosas que le suceden a la materia sin vida? Evidentemente, a los objetos sin vida les sucede toda clase de cosas. Se mueven y sufren diversas transformaciones; pero no «experimentan» esos fenómenos, en tanto que nosotros «experimentamos» las cosas que nos ocurren. La mayoría de los filósofos han tratado de la «experiencia» como algo indefinible, cuyo significado es obvio. Considero que esto es un error. No creo que el significado sea obvio, ni tampoco creo que sea indefinible. Lo que caracteriza a la experiencia es la influencia de los fenómenos pasados en las reacciones presentes. Cuando se introduce una moneda en una máquina automática, la máquina reacciona exactamente como lo ha hecho en anteriores ocasiones. No sabe que la introducción de una moneda significa el deseo de obtener un ticket, o lo que sea, y no reacciona con mayor rapidez que antes. El hombre de la oficina de tickets, por el contrario, sabe por experiencia reaccionar con mayor rapidez y ante un estímulo menos directo. Esto es lo que nos hace llamarle inteligente. Eso es lo que constituye la esencia de la memoria. Vemos a una persona determinada que hace cierta observación. La pró-

xima vez que la volvemos a ver recordamos la observación. En esencia, esto es análogo al hecho de que, cuando vemos un objeto que parece áspero, esperemos sentir una determinada sensación táctil al tocarlo. Esto es lo que diferencia una experiencia de un mero suceso. La máquina automática no posee experiencia, el hombre de la oficina de tickets posee experiencia. Esto quiere decir que un estímulo determinado produce siempre la misma reacción en la máquina; pero produce reacciones diferentes en el hombre. Usted cuenta un chiste, y su oyente le dice: « ¡Si viera usted lo que me reí la primera vez que oí ese chiste! » Pero, si usted ha construido una máquina que se ríe de los chistes, se puede tener confianza en que se reirá todas las veces, aunque haya oído con mucha frecuencia el chiste antes. Es posible que encuentre este pensamiento consolador, si está dispuesto a adoptar una filosofía materialista.

Creo que sería justo decir que la característica más esencial del espíritu es la memoria, empleando esta palabra en su sentido más amplio, que incluye toda influencia de las experiencias del pasado en las reacciones del presente. La memoria comprende el tipo de conocimiento que, corrientemente, se llama conocimiento de la percepción. Cuando usted ve simplemente algo, a ello difícilmente se le puede llamar conocimiento. Se convierte en conocimiento, al decirse a sí mismo que usted lo ve o que allí está. Esto es una reflexión sobre el mero ver. Esta reflexión es conocimiento y, porque ese conocimiento es posible, el ver puede ser una experiencia y no un mero suceso, como el que pudiera pasarle a una piedra. La influencia de la experiencia pasada está encarnada en el principio del reflejo condicionado, que dice que, en condiciones convenientes, si A produce originalmente una reacción determinada, y A ocurre con frecuencia conjuntamente con B, B producirá finalmente, por sí sola, la reacción que originalmente era producida por A. Por ejemplo: si se desea enseñar a bailar a los osos, se les coloca sobre una plataforma lo suficientemente caliente para que les sea imposible tener los pies inmóviles sobre ella y, al mis-

mo tiempo, se hace que la orquesta toque el «Rule Britannia». Después de algún tiempo, el «Rule Britannia» les hará, por sí solo, bailar. Nuestra vida intelectual, incluso en sus más altos vuelos, se basa sobre este principio.

Como cualquier otra diferencia, la diferencia entre lo que está vivo y lo que está muerto no es absoluta. Existen virus que los especialistas no pueden decidirse a llamar vivos o muertos, y el principio del reflejo condicionado, aunque característico de lo que está vivo, se manifiesta algunas veces en otras esferas. Por ejemplo: si se desenrolla un rollo de papel, se enrollará, por sí solo, otra vez, en cuanto pueda. Pero, a pesar de casos semejantes, podemos considerar el reflejo condicionado como una característica de la vida, especialmente en sus formas superiores, y, sobre todo, como una característica de la inteligencia humana. La relación entre espíritu y materia alcanza su punto culminante a estas alturas. Si el cerebro tiene alguna característica que corresponda a la memoria, ha de ser afectado de algún modo por lo que le suceda, de forma que dé lugar a reproducciones con ocasión de estímulos convenientes. Esto puede verse también, aunque en menor grado, en el comportamiento de la materia inorgánica. Un curso de agua seco la mayor parte del tiempo, en las épocas en que lleva agua, va formando un lecho que sigue la pendiente del terreno y las lluvias posteriores siguen ese lecho, que es una reminiscencia de torrentes anteriores. Si se quiere, se puede decir que el lecho del río «recuerda» antiguas ocasiones, cuando experimentaba el paso de frescas corrientes. Esto sería considerado como un vuelo de la fantasía. Se diría que es un vuelo de la fantasía porque se tiene la opinión de que los ríos y los lechos de los ríos «no piensan». Pero, si el pensar consiste en ciertas modificaciones de la conducta que se deben a anteriores acontecimientos, nos veremos obligados a decir que el lecho de los ríos piensa, aunque su pensar sea algo rudimentario. A pesar de todo, no se le puede enseñar la tabla de multiplicar, por húmedo que el clima sea.

Al llegar aquí, temo que ustedes se encuentren indignados. Estarán a punto de decir: «Pero, muy señor mío,

¿cómo puede usted ser tan obtuso? Seguramente que, incluso usted, debe saber que los pensamientos, los placeres y los sufrimientos no se pueden manejar como se manejan las bolas de billar, y, en cambio, la materia sí. La materia ocupa un espacio. Es impenetrable; es dura (si no es blanda); los pensamientos no son así. Usted no puede jugar al billar con sus pensamientos. El proceso por el que se destierra un pensamiento es totalmente diferente del que se emplea cuando la policía destierra a alguien de carne y hueso. Usted, naturalmente, como «filósofo» (así, sin duda, continuarán ustedes) «está por encima de todas las pasiones humanas. Pero los demás experimentamos placeres y dolores, y los troncos y las piedras no los experimentan. Teniendo en cuenta todo esto, no consigo entender cómo puede usted ser estúpido hasta el punto de hacer un misterio de la diferencia entre espíritu y materia.»

Mi respuesta a eso es que yo sé muchísimo menos que ustedes acerca de la materia. Todo lo que yo sé acerca de la materia es lo que puedo inferir por medio de ciertos postulados abstractos sobre los atributos, puramente lógicos, de su distribución en el espacio y el tiempo. A primera vista, no me dicen nada en absoluto con referencia a sus otras características. Además, existen las mismas razones para no admitir el concepto de substancia, en el caso de la materia, que las que existieron en el caso del espíritu. Redujimos el espíritu de Descartes a una serie de acontecimientos y debemos hacer lo mismo con su cuerpo. Un pedazo de materia es una serie de acontecimientos relacionados por medio de determinadas leyes de la física. Las leyes que unen esos acontecimientos son sólo aproximadas y macroscópicas. En la exacta física cuántica, la identidad que las partículas físicas conservaban en la física anticuada, desaparece. Supongamos que quiero decir: «Esta es la misma silla de ayer.» Ustedes no pueden esperar que les diga, exactamente, lo que pretendo dar a entender, porque el plantear eso correctamente exigiría volúmenes de explicaciones. Lo que quiero decir puede expresarse toscamente de la manera siguiente: la física clásica —un sistema hoy

abandonado— operaba en el supuesto de que existían partículas que persistían en el tiempo. Mientras rigió esa concepción, era posible mantener que, al decir «ésta es la misma silla», lo que se quería dar a entender era: «esto se compone de las mismas partículas». Antes de llegar la física cuántica, las partículas estaban ya fuera de uso, porque implicaban el concepto de substancia. Pero eso no tenía gran importancia, porque todavía era posible definir una partícula como una determinada serie de acontecimientos físicos, relacionados entre sí por la ley de la inercia y otros principios semejantes. Incluso en el tiempo del átomo de Rutherford-Bohr, este punto de vista podía todavía mantenerse. El átomo de Rutherford-Bohr consistía en cierto número de electrones y protones. Los electrones se comportaban como pulgas. Se arrastraban durante un momento y, luego, saltaban. Pero todavía era posible reconocer, en el electrón que había saltado, el mismo electrón que se había arrastrado anteriormente. Ahora, ¡ay!, el átomo ha sufrido la desintegración atómica. Todo lo que sabemos acerca de él, aun en las hipótesis más optimistas, es que consiste en una distribución de energía que experimenta diversas transiciones bruscas. De lo único que es posible tener pruebas es de las transiciones, pues la energía se irradia sólo cuando tiene lugar una transición, y nuestros sentidos resultan afectados sólo cuando es irradiada la energía, y sólo tenemos prueba de lo que ha sucedido cuando nuestros sentidos son afectados por ella. En los felices días en que Bohr era joven, suponíamos que sabíamos lo que ocurría en el átomo durante los momentos de calma: había electrones girando y girando alrededor del núcleo, como los planetas alrededor del sol. Hoy en día, tenemos que confesar una ignorancia completa, absoluta y eternamente inextirpable de lo que hace el átomo en los momentos de calma. Se comporta como si estuviera habitado por periodistas que pensaran que no merecía la pena comunicar nada, excepto las revoluciones; de modo que cuanto ocurra cuando no tiene lugar ninguna revolución permanece envuelto en el misterio. Por ello, la identidad, en tiempos diferentes, ha desaparecido por completo. Si

se quiere explicar lo que se quiere dar a entender en física, cuando se dice: «Esta es la misma silla de ayer», hay que retroceder a la física clásica. Se debe decir: Cuando las temperaturas no son demasiado altas, y las condiciones químicas son normales, los resultados obtenidos por la anticuada física clásica son más o menos correctos. Y, al decir que «ésta es la misma silla», daré a entender que la física anticuada diría que era la misma silla. Pero soy completamente consciente de que eso no es nada más que un modo de hablar convencional e inexacto y que, de hecho, la parte más pequeña de la silla pierde su identidad, aproximadamente, en cada cienmilésima de segundo. Decir que es la misma silla, equivale a decir que los ingleses constituyen hoy la misma nación que constituyeron en la época de la reina Isabel o, mejor aún, que constituirían, si muchos millones de generaciones hubieran sucedido desde la buena reina Bess.

Todavía no hemos aprendido a hablar del cerebro humano en el preciso lenguaje de la física cuántica. Realmente, sabemos demasiado poco acerca de él para que sea necesario ese lenguaje. La importancia principal de los misterios de la física cuántica para nuestro problema, consiste en que nos demuestra qué escasísimo es nuestro conocimiento sobre la materia y, en particular, sobre el cerebro humano. Algunos fisiólogos se imaginan todavía que pueden ver tejidos cerebrales a través de un microscopio. Esto es, naturalmente, una ilusión optimista. Cuando usted cree que ve una silla, usted no ve las transiciones cuánticas. Usted experimenta algo que tiene una conexión causal larga y complicada con la silla física, una conexión que pasa por los fotones, bastones, conos y nervio óptico, hasta el cerebro. Todas esas etapas son necesarias si usted ha de tener la experiencia visual que se llama «ver la silla». Usted puede detener los fotones, cerrando los ojos; el nervio óptico puede ser extirpado o la parte correspondiente del cerebro puede ser destruida por una bala. Si alguna de esas cosas ha tenido lugar, usted no «verá la silla». Consideraciones similares son aplicables al cerebro que el fisiólogo cree estar examinando. Está experimentando algo que guarda una re-

mota conexión causal con el cerebro que cree estar viendo. Lo único que puede conocer referente a ese cerebro consiste en los elementos de estructura que se reproduzcan en su sensación visual. Por lo que se refiere a las propiedades que no son estructurales, no puede saber nada en absoluto. No tiene ningún derecho a decir que el contenido de un cerebro es diferente del contenido del espíritu que le acompaña. Si se trata de un cerebro vivo, tiene la prueba, por medio de su testimonio y de la analogía, de que existe un espíritu que le acompaña. Si se trata de un cerebro muerto, no tiene esa prueba de ninguna manera.

Quería sugerir, como hipótesis simple y unificadora, aunque no demostrable, una teoría que prefiero a la de la correspondencia, propuesta por los cartesianos. Hemos quedado de acuerdo en que espíritu y materia consisten, por igual, en una serie de acontecimientos. También estamos de acuerdo en que no sabemos nada acerca de los acontecimientos que constituyen la materia, excepto su estructura en el espacio y el tiempo. Lo que yo sugiero es que los acontecimientos que constituyen un cerebro vivo son realmente idénticos a los que constituyen el espíritu correspondiente. Todas las razones que, naturalmente, se les ocurrirán a ustedes para rechazar esta concepción provienen de su confusión entre los objetos materiales y los que ustedes experimentan al ver y al tocar. Estos últimos forman parte de su espíritu. Yo puedo ver, en este momento, si me permiten utilizar el lenguaje del sentido común, los muebles de mi habitación, los árboles movidos por el viento, casas, nubes, el cielo azul y el sol. El sentido común imagina que todo eso está fuera de mí. Creo que todo eso está conectado causalmente con los objetos físicos que están fuera de mí; pero, en cuanto compruebo que los objetos físicos deben diferir, en gran medida, de lo que yo experimento directamente ante ellos y, en cuanto tomo en cuenta el encadenamiento causal que va desde el objeto físico hasta mi cerebro antes de que tengan lugar mis sensaciones, veo que, desde el punto de vista de la causalidad física, los objetos inmediatamente experimentados por

los sentidos están en mi cerebro y no en el mundo exterior. Kant tenía razón al poner juntos los cielos estrellados y las leyes morales, puesto que ambas cosas eran invenciones de su cerebro.

Si lo que digo es correcto, la diferencia entre el espíritu y el cerebro no estriba en la materia prima de que se componen, sino en la manera en que ésta se agrupa. Un espíritu, lo mismo que un trozo de materia, debe ser considerado como un grupo de acontecimientos o, mejor aún, como series de grupos de acontecimientos. Los acontecimientos que se agrupan para constituir un espíritu dado son, según mi teoría, los mismos acontecimientos que se agrupan para hacer su cerebro. O quizá sería más correcto decir que son *algunos* de los acontecimientos que constituyen el cerebro. Lo que interesa destacar es que la diferencia entre espíritu y cerebro no es una diferencia de cualidad, sino una diferencia de ordenación. Esa diferencia es parecida a la que existe entre la clasificación de las personas según un criterio geográfico y la clasificación de ellas por orden alfabético, que se encuentran, tanto una como otra, en la guía de Correos. En ambos casos, se clasifica a las mismas personas, pero en contextos completamente diferentes. De la misma manera, el contexto de una sensación visual, para la física, es físico y exterior al cerebro. De dentro afuera, lleva al ojo, y desde allí, a un fotón y, desde allí, a una transición cuántica en algún objeto distante. El contexto de la sensación visual, para la psicología, es completamente diferente. Supongamos, por ejemplo, que la sensación visual es la de un telegrama que le anuncia a usted que está arruinado. En su espíritu, tendrán lugar cierto número de acontecimientos, de acuerdo con las leyes de la causalidad psicológica, y puede transcurrir un buen espacio de tiempo antes de que se produzca ningún efecto puramente físico, como tirarse de los pelos y exclamar: « ¡Pobre de mí! »

Si esta teoría es correcta, ciertos tipos de conexión entre el espíritu y el cerebro son inevitables. En correspondencia con la memoria, por ejemplo, deben existir algunas modificaciones físicas del cerebro, y la vida mental

debe estar relacionada con las propiedades físicas del tejido cerebral. De hecho, si supiéramos más de lo que sabemos, comprobaríamos que los planteamientos físicos y psicológicos son, simplemente, maneras diferentes de decir la misma cosa. El antiguo problema de la dependencia del espíritu respecto al cerebro, o del cerebro respecto al espíritu, queda así reducido a una conveniencia lingüística. En los casos en que sepamos más del cerebro, será conveniente considerar que el espíritu depende de él; pero, en los casos en que sepamos más del espíritu, será conveniente que consideremos dependiente al cerebro. En cualquiera de los dos, los hechos esenciales son los mismos y la diferencia sólo consiste en el grado de nuestro conocimiento.

Si lo que acabamos de decir es justo, no creo que se pueda afirmar, de modo absoluto, que no puede existir ningún espíritu descorporizado. Existiría espíritu descorporizado si existiesen grupos de acontecimientos conectados según las leyes de la psicología y no según las leyes de la física. Estamos dispuestos a creer que la materia muerta consiste en grupos de acontecimientos ordenados según las leyes de la física, y no según las leyes de la psicología. Y no aparece ninguna razón *a priori* para que no ocurra lo contrario. Podemos decir que no tenemos ninguna prueba empírica de ello, pero no podemos decir nada más.

La experiencia me ha demostrado que la teoría que he intentado establecer es muy susceptible de ser mal entendida por la gente, y mal interpretada, llega a ser absurda. Por lo tanto, resumiré sus puntos principales, con la esperanza de que, gracias a la nueva expresión, se haga menos oscura.

Primero: el mundo está compuesto de acontecimientos, no de cosas con estados cambiantes, o mejor aún, todo lo que tenemos derecho a decir acerca del mundo puede decirse en el supuesto de que únicamente hay acontecimientos y no cosas. Las cosas, como algo opuesto a los acontecimientos, constituyen una hipótesis innecesaria. Esta parte de lo que yo tengo que decir no es exactamente nueva, puesto que fue ya dicha por Herá-

clito. Pero su concepción molestaba a Platón y, por consiguiente, desde entonces ha sido considerada siempre no muy favorablemente. En estos tiempos democráticos, esta consideración no debe espantarnos. Si adoptamos la concepción de Heráclito, se disuelven dos clases de supuestas entidades: por un lado, las personas y, por otro, los objetos materiales. La gramática sugiere que usted y yo somos entidades, más o menos permanentes, con estados que cambian; pero las entidades permanentes son innecesarias y los estados que cambian bastan para decir todo lo que sabemos acerca de la materia. Lo mismo, exactamente, se puede decir de los objetos físico. Si usted entra en una panadería y compra una barra de pan, cree que ha comprado una «cosa» que puede llevarse a su casa. Lo que usted ha comprado, de hecho, es una serie de acontecimientos, encadenados entre sí por determinadas leyes causales.

Segundo: los objetos sensibles de la experiencia inmediata, es decir, lo que vemos cuando vemos sillas, mesas, el sol, la luna, etc., forma parte de nuestros espíritus y no constituye ni la totalidad ni una parte de los objetos físicos que creemos estar viendo. Esta parte de lo que digo tampoco es nueva. Procede de Berkeley, con el refuerzo de Hume. Los argumentos que yo utilizaría en mi razonamiento, sin embargo, no son exactamente los de Berkeley. Yo haría observar que, si cierto número de personas miran a un solo objeto desde diferentes puntos de vista, sus impresiones visuales difieren según las leyes de la perspectiva y según la forma en que influya la luz. Por lo tanto, ninguna de las impresiones visuales es aquella «cosa» neutral que todos creen estar viendo. Yo diría, también, que la física nos lleva a creer en cadenas causales, que parten de los objetos y van a parar a los órganos de nuestros sentidos, y que sería muy extraño que el último eslabón de esta cadena causal fuera exactamente igual que el primero.

Tercero: admitiría que *puede* no existir un mundo físico distinto de mis experiencias, pero haría observar que si las inferencias que conducen a la materia son rechazadas, yo debería también rechazar las inferencias que

me llevan a creer en mi propio pasado mental. Diría, además, que nadie se niega a admitir sinceramente las creencias que sólo semejantes inferencias pueden justificar. Por consiguiente, decidiría que existen acontecimientos que no experimento, aunque puedan inferirse algunas cosas, sobre algunos de ellos, gracias a los que sí experimento. Fuera de los casos en que se trate de fenómenos mentales, las inferencias que puedo hacer, en cuanto a las causas externas de mi experiencia, se refieren sólo a la estructura, no a la cualidad. Las inferencias que están garantizadas son las que pueden encontrarse en la física teórica; son abstractas y matemáticas y no ofrecen ninguna indicación, en absoluto, acerca del carácter intrínseco de los objetos físicos.

Cuarto: Si se acepta lo que precede, hay que concluir que existen dos clases de espacio; una de ellas, la clase de espacio que se conoce por medio de la experiencia, especialmente dentro de mi campo visual, y la otra, la clase de espacio que tiene lugar en la física, que sólo se conoce por inferencia y que es configurado por leyes causales. El no distinguir estos dos tipos de espacio es el origen de muchas confusiones. Volveré otra vez al caso del fisiólogo que está examinando el cerebro de otra persona. El sentido común supone que él ve aquel cerebro y que lo que ve es materia. Como lo que ve es, evidentemente, algo completamente diferente de lo que está pensando el paciente que examina, la gente concluye que espíritu y materia son cosas completamente diferentes también. La materia es lo que el fisiólogo ve; el espíritu es lo que el paciente piensa. Pero, si yo estoy en lo cierto, todo ese complejo de ideas es una maraña de confusión. Lo que el fisiólogo ve, si con ello queremos dar a entender lo que experimenta, es un acontecimiento de su propio espíritu, que sólo guarda una complicada conexión causal con el cerebro que se imagina estar viendo. Esto resulta evidente en cuanto pensamos en la física. En el cerebro que cree estar viendo, existen transiciones cuánticas. Esto produce una emisión de fotones; los fotones se desplazan por el espacio intermedio y chocan con el ojo del fisiólogo. Entonces

ocasionan efectos complejos en los bastoncillos y en los conos y una conmoción que se desplaza, por el nervio óptico, hasta el cerebro. Cuando esta conmoción alcanza el cerebro, el fisiólogo experimenta lo que se llama «ver el cerebro del otro hombre». Si algo interrumpe la cadena causal, como, por ejemplo, que el cerebro del otro hombre esté en la oscuridad, que el fisiólogo tenga los ojos cerrados, que el fisiólogo sea ciego o que tenga una bala en el centro óptico de su cerebro, no experimentará lo que se llama «ver el cerebro del otro hombre». Tampoco tiene lugar el fenómeno en el mismo tiempo en que él cree verlo. Tratándose de objetos terrestres, la diferencia de tiempo es desdeñable; pero, si se trata de objetos celestes, puede ser muy grande, incluso de muchos millones de años. La relación que existe entre una experiencia visual y el objeto físico que el sentido común cree estar viendo es, por tanto, indirecta y causal, y no existe ninguna razón para suponer que se dé la gran similitud que encuentra entre ellos el sentido común. Todo esto está relacionado con las dos clases de espacio de que yo hablaba hace un momento. He horrorizado a todos los filósofos al decir que sus pensamientos estaban en sus cabezas. Todos, a una voz, me han asegurado que no tenían ningún pensamiento, en absoluto, en sus cabezas, aunque la cortesía me prohibe aceptar esa categórica afirmación. Pero tal vez sea conveniente explicar exactamente lo que quiero decir, pues la afirmación es díptica. Planteado estrictamente, lo que quiero decir es lo siguiente: el espacio físico, a diferencia del espacio de la percepción, se basa en la contigüidad causal. Las contigüidades causales de las percepciones sensoriales se establecen con los estímulos físicos que las preceden inmediatamente y con las reacciones físicas que las siguen inmediatamente. La localización precisa en el espacio físico no corresponde a los acontecimientos aislados, sino a grupos de acontecimientos tales que la física los consideraría como un estado momentáneo de un trozo de materia, si se permitiera hablar en un lenguaje tan superado. Un pensamiento es uno de un grupo de acontecimientos tal que puede pasar,

para propósitos físicos, como una región del cerebro. Decir que un pensamiento está en el cerebro es decir, abreviadamente, lo que sigue: un pensamiento es un elemento de un grupo de acontecimientos comprimidos, grupo que es una región del cerebro. No estoy insinuando que los pensamientos estén en el espacio psicológico, excepto en el caso de las impresiones sensoriales (si pueden ser llamadas «pensamientos»).

Quinto: un trozo de materia consiste en un grupo de acontecimientos conectados por leyes causales, las leyes causales de la física. Un espíritu es un grupo de acontecimientos conectados por leyes causales, las leyes causales de la psicología. Un acontecimiento no es ni mental ni material, como consecuencia de ninguna cualidad intrínseca, sino sólo por sus relaciones causales. Es perfectamente posible que un acontecimiento participe, a la vez, de las relaciones causales características de la física y de las características de la psicología. En ese caso, el acontecimiento es tanto material como mental. Para ello, no existe más dificultad que la que existe para que un hombre sea, a la vez, panadero y padre. Puesto que no sabemos nada acerca de la cualidad intrínseca de los acontecimientos físicos, excepto cuando son acontecimientos mentales que experimentamos directamente, no podemos decir, ni que el mundo físico, exterior a nuestras cabezas, es diferente del mundo mental, ni que no lo es. Los supuestos problemas de las relaciones entre espíritu y materia aparecen sólo por considerarlos erróneamente como «cosas», no como grupos de acontecimientos. Con la teoría que yo propongo, el problema, en su conjunto, desaparece.

A favor de la teoría por la que abogo, lo más importante que se puede decir es que disipa un misterio. Los misterios son siempre fastidiosos y se deben, por lo general, a la carencia de un análisis claro. Las relaciones entre el espíritu y la materia han dejado perpleja a la gente durante mucho tiempo, pero, si tengo razón, no tienen por qué seguir intrigando ya a nadie más.

La escuela filosófica más influyente hoy, en la Gran Bretaña, mantiene cierta doctrina lingüística que soy incapaz de suscribir. No deseo desfigurar esa escuela filosófica; pero supongo que los que mantienen alguna doctrina piensan, siempre, que cualquier adversario de ella la desfigura. La doctrina, tal como yo la entiendo, consiste en mantener que el lenguaje de la vida cotidiana, compuesto por palabras que se emplean en sus significados ordinarios, es suficente para la filosofía, que no necesita de términos técnicos ni introducir cambios en la significación de los términos corrientes y comunes. Me siento completamente incapaz de aceptar dicha opinión. Estoy en contra de ella:

1) Porque es insincera;
2) porque es susceptible de excusar la ignorancia de las matemáticas, de la física y de la neurología, de los que sólo han recibido una educación clásica;
3) porque es predicada, por algunos, en un tono de

rectitud untuosa, como si la oposición a ella fuera un pecado contra la democracia;

4) porque convierte la filosofía en algo trivial;

5) porque perpetúa, casi inevitablemente, en los filósofos, la confusión mental que procede enteramente del sentido común.

1) *Insinceridad.* Explicaré esto con una fábula. El profesor de filosofía mental, al ser despertado por su criada una mañana, sufre un peligroso arrebato de locura y ha de ser reducido por la policía, que se lo lleva en una ambulancia. Oí a un colega, un creyente en la doctrina del «uso común», preguntar al doctor del pobre filósofo sobre lo que había ocurrido. El doctor replicó que el profesor había tenido un ataque de inestabilidad psicótica temporal, que había durado una hora. El creyente en el «uso común», lejos de protestar por el léxico del médico, lo reprodujo ante otros, que también preguntaban. Pero ocurrió que yo, que vivo en la casa de al lado, oí, casualmente, este diálogo entre la criada y el policía:

Policía.—«Eh, quiero tener unas palabras con usted.»

Criada.—«¿Qué quiere decir 'unas palabras'? Yo no he hecho nada.»

Policía.—«Precisamente por eso. Ya podía usted haber hecho algo. ¿No podía haberse dado cuenta de que el pobre señor era mental?» *

Criada.—«Sí, podía. Durante una hora entera, creí que era algo crónico. Pero, cuando se trata de mentales, no es posible hacerles entender.»

En este pequeño diálogo, «palabras», «quiere decir», «mental» y «crónico» se emplean de acuerdo con el uso común. Esas palabras no se emplean así, en las páginas de «Mind», por los que pretenden que el uso común constituye su creencia. En lo que realmente creen no es en el uso común de la lengua, determinado por observaciones en masa, estadísticas, promedios, desviaciones

* «Mental», en el uso popular inglés, significa «loco», «desequilibrado. *(N. del T.)*

típicas y todo lo demás necesario. En lo que creen es en el uso de la lengua por personas que posean la misma cantidad de cultura que ellos, ni más ni menos. Menos significa ya incultura; más es pedantería; así se nos da a entender.

2) *Una excusa para la ignorancia.* Todos los motoristas están acostumbrados a los indicadores de velocidad y a los aceleradores; pero, a no ser que hayan aprendido matemáticas, no asignarán un significado preciso a la «velocidad» o a la «aceleración». Si alguno de esos motoristas asignara un significado preciso a estas palabras, sabría que su velocidad y su aceleración son, en cada momento, incognoscibles y que, si es multado por velocidad excesiva, debe basar su defensa, en el caso de que se mencione el tiempo de la velocidad excesiva, en falta de pruebas. En estos casos, estoy de acuerdo con los defensores del uso común de la lengua en que palabras como «velocidad», si se utilizan en la vida cotidiana, deben ser utilizadas como en la vida cotidiana y no como se emplean en matemáticas. Pero, entonces, se comprobaría que «velocidad» es una noción vaga y que todas estas versiones son igualmente verdaderas:

«Estaba parado» (el motorista).

«Iba a 20 millas por hora» (un amigo).

«Iba a 60 millas por hora» (el policía).

Y como este estado de cosas confunde a los jueces, los matemáticos han abandonado el uso común de la lengua.

3) Los defensores del uso común en la filosofía hablan, algunas veces, de una manera que delata la *mística* del «hombre corriente». Pueden admitir que la química orgánica necesita largas palabras y que la física cuántica exija formulaciones que son difíciles de traducir al inglés común; pero la filosofía (creen) es diferente. La función de la filosofía no es la de enseñar nada —eso es lo que mantienen— que la gente inculta no sepa; por el contrario, su función es enseñar a las personas superiores que no son tan superiores como se creen ser

y que, los que son *realmente* superiores, pueden demostrar su capacidad dando sentido al sentido común.

En estos tiempos, como es natural, es algo espantoso pretender que se reconozca cualquier clase de superioridad, a no ser en los deportes, en el cine o en el ganar dinero. A pesar de todo, me atreveré a decir que, en siglos anteriores, el sentido común cometía lo que ahora creemos que son errores. Se solía pensar que no podrían existir antípodas, porque se tendrían que caer o, si se libraban de ello, llegarían a aturdirse, al permanecer apoyados en la cabeza. Se solía creer que era absurdo que la Tierra giraba, pues cualquiera podía ver que no era verdad. La primera vez que se insinuó que el Sol podía ser tan grande como el Peloponeso, el sentido común se sintió ultrajado. Pero todo esto ocurrió hace mucho tiempo. No sé en qué fecha el sentido común llegó a la omnisciencia. Quizá fue en 1776; quizá en 1848; o quizá con la aprobación de la Ley de Educación de 1870. O quizá fue solamente desde que fisiólogos como Adrián y Sherrington empezaron a atacar científicamente las ideas de los filósofos sobre la percepción.

4) La filosofía, tal como la concibe la escuela que estoy discutiendo, me parece una ocupación trivial y falta de interés. Discutir incesantemente lo que las personas bobas quieren decir cuando dicen cosas bobas puede ser divertido, pero difícilmente se puede considerar importante. ¿La luna llena parece tan grande como media corona o tan grande como un plato sopero? Cualquiera de las dos respuestas posibles puede demostrar su corrección experimentalmente. De ello se sigue que, en la pregunta, hay ambigüedad. Un filósofo moderno puede aclarar para usted esa ambigüedad con meticuloso cuidado.

Pero tomemos otro ejemplo que es menos basto; pongamos, la cuestión de la inmortalidad. La cristiandad ortodoxa afirma que sobrevivimos a la muerte. ¿Qué se quiere decir con esta afirmación? Y, si la afirmación es de algún modo cierta, ¿en qué sentido lo es? Los filósofos de los que me estoy ocupando, atenderán a la primera pregunta; pero dirán que la segunda no tiene nada

que ver con ellos. Estoy de acuerdo plenamente en que, en ese caso, una discusión en cuanto a lo que se quiere decir es muy importante y necesaria, como esfuerzo preliminar, antes de pasar a estudiar la pregunta sustancial; pero si sobre la pregunta sustancial no se puede decir nada, me parece una pérdida de tiempo discutir su significado. Estos filósofos me traen a la memoria a un tendero a quien, una vez, pregunté el camino más corto para llegar a Winchester. Le comunicó la pregunta a un hombre que estaba en las dependencias interiores de la tienda.

«El señor quiere saber el camino más corto para Winchester.»

«¿Winchester?» —replicó una voz invisible.

«Eso es.»

«¿El camino para Winchester?»

«Eso es».

«¿El camino más corto?»

«Eso es».

«No sé.»

El que hablaba deseaba llegar a aclarar la naturaleza de la pregunta, pero no tenía el menor interés en contestarla. Esto es exactamente lo que la filosofía moderna hace para el que más se afana en busca de la verdad. ¿Cómo puede sorprender el hecho de que los jóvenes se dediquen a estudiar otras cosas?

5) El sentido común, aunque sea muy apropiado para las finalidades cotidianas, es muy fácil de confundir, incluso con preguntas tan sencillas como «¿Dónde está el arco iris?» Al oír una voz en un disco de gramófono, ¿escucha usted al hombre que habló o una reproducción? Si le duele a usted una pierna amputada, ¿dónde está el dolor? Si dice que en su cabeza, ¿estaría en su cabeza si no hubiera sido amputada la pierna? Si dice usted que sí, ¿qué razones hay, entonces, para que haya usted creído alguna vez que tenía una pierna? Etcétera.

Nadie quiere alterar el lenguaje del sentido común, como no deseamos dejar de decir que el sol sale y se pone. Pero los astrónomos creen que les sirve mejor

un lenguaje especial, y yo mantego que un lenguaje especial es mejor para la filosofía.

Pongamos un ejemplo. Una filosofía que contenga dicho elemento de ampliación de la lengua no puede tener dificultades con la pregunta: ¿Qué quiere decir la palabra «palabra»? Pero no veo cómo se puede contestar a ella con el vocabulario del sentido común. Cojamos la palabra «gato» y, para mayor precisión, cojamos la palabra escrita. A primera vista, hay muchos empleos de la palabra, ninguno de los cuales *es* la palabra. Si yo digo «Discutamos la palabra 'gato' », la palabra «gato» no entra en lo que yo digo, sino sólo un ejemplo de la palabra. La palabra, en sí, no forma parte del mundo sensible; si es algo, es una entidad eterna y suprasensible en un cielo platónico. Podemos decir que la palabra es una clase de formas similares y, como todas las clases es una ficción lógica.

Pero nuestras dificultades no han terminado. La similitud no es necesaria ni suficiente para hacer de una forma un miembro de la clase en que consiste la palabra «gato». La palabra puede ser escrita en mayúsculas o en minúsculas; legible o ilegiblemente; en negro, sobre una superficie blanca, o en blanco, en un encerado. Si yo escribo la palabra «regato», las cuatro últimas letras no constituyen un ejemplo de la palabra «gato». El elemento más necesario, en un ejemplo de la palabra, es la *intención*. Si diese la casualidad que un trozo de mármol tuviera una veta que formase la palabra «gato», no tomaríamos esto como un ejemplo de la palabra.

Así resulta que no podemos definir la palabra «palabra» sin: (a) una teoría lógica de clases, y (b) una comprensión psicológica de la intención. Dichas cosas son difíciles. Concluyo que el sentido común, se equivoque o acierte en el empleo de las palabras, no sabe, en lo más mínimo, qué son las palabras: quisiera poder creer que esta conclusión le haría enmudecer.

Pongamos otro ejemplo, el de la percepción. En ella existe una combinación de cuestiones filosóficas y científicas, pero esa combinación es inevitable en muchos problemas, o, si no es inevitable, únicamente se puede

evitar limitándose a aspectos comparativamente insignificantes del asunto de que se trate.

Ofrecemos una serie de preguntas y respuestas.

P.—Cuando veo una mesa, ¿qué veré todavía de ella si cierro los ojos?

R.—Eso depende del sentido en que emplee la palabra «ver».

P.—¿Qué hay aún en el lugar que ocupa, cuando cierro los ojos?

R.—Eso es una pregunta empírica. No me moleste con ella; pregunte a los físicos.

P.—¿Qué es lo que existe cuando mis ojos están abiertos y no existe cuando están cerrados?

R.—Esta es también una pregunta empírica pero, por deferencia a los filósofos anteriores, le responderé: superficies coloreadas.

P.—¿Puedo inferir que se puede «ver» en dos sentidos? En el primero, cuando «veo» una mesa, «veo» algo que es mera conjetura, acerca de lo cual la física posee nociones vagas que son, probablemente, equivocadas. En el segundo, «veo» superficies coloreadas, que dejan de existir cuando cierro los ojos.

R.—Eso es lo correcto, si se quiere pensar con claridad; pero nuestra filosofía hace innecesario el pensamiento claro. Oscilando entre los dos significados, evitamos paradojas y extrañezas, lo cual es más que lo que hacen la mayoría de los filósofos.

La mayoría de las personas estarán de acuerdo en que, aunque nuestra época ha sobrepasado a todas las épocas anteriores en lo que se refiere a conocimiento, no ha gozado de un aumento correlativo en lo que se refiere a sabiduría. Pero el acuerdo cesa desde el momento en que intentemos definir lo que es «sabiduría» y considerar los medios para promoverla. Primero, necesito averiguar qué es la sabiduría y, luego, qué es lo que se puede hacer para enseñarla.

Me parece que existen varios factores que contribuyen a la sabiduría. Entre todos ellos, elegiría, en primer lugar, cierto sentido de la proporción: la capacidad de tener en cuenta todos los factores importantes de un problema y de asignar a cada uno la importancia que merece. Esto se ha hecho más difícil de lo que solía ser, debido a la extensión y complejidad del conocimiento especializado que exigen las diversas técnicas. Supongamos, por ejemplo, que usted está dedicado a la investigación en medicina científica. El trabajo es difícil y es susceptible de absorber la totalidad de su energía intelectual.

Usted no dispone de tiempo para tener en cuenta los efectos que sus descubrimientos o invenciones puedan causar, fuera del campo de la medicina. Usted consigue —digamos—, como ha conseguido la medicina moderna, disminuir enormemente el índice de mortalidad infantil, no sólo en Europa y en América, sino también en Asia y Africa. Esto produce el resultado, completamente inintencionado, de desequilibrar las reservas de alimentos y rebajar el nivel de vida en las partes del mundo más pobladas. Pero se puede elegir un ejemplo más espectacular que, hoy en día, está en la mente de cualquiera: usted estudia la composición del átomo, por un desinteresado deseo de saber, y, de una manera incidental, coloca en manos de lunáticos poderosos los medios para destruir a la raza humana. En estos casos, la búsqueda de conocimiento puede llegar a ser dañina, si no está unida a la sabiduría; y la sabiduría, en el sentido de visión comprensiva, no se encuentra necesariamente en los especialistas dedicados a conseguir el conocimiento científico.

La visión de conjunto, por sí sola, sin embargo, no es suficiente para obener la sabiduría. Ha de existir también cierta conciencia de los fines de la vida humana. Esto puede verse en el estudio de la historia. Muchos historiadores eminentes han hecho más mal que bien, porque interpretaron los hechos a través de la atmósfera desfiguradora de sus propias pasiones. La filosofía de la historia de Hegel no carecía de visión global, puesto que partía de los tiempos primitivos y proseguía hacia un futuro indefinido. Pero la lección más importante de la historia que aspiraba a inculcar era que, desde el año 400 d. de C. hasta su propia época, Alemania había sido la nación más importante y el portaestandarte del progreso en el mundo. Quizá se pudiese ampliar la comprensividad que constituye la sabiduría para incluir en ella, no sólo al intelecto, sino también al sentimiento. No es raro, de ninguna manera, encontrar hombres cuyos conocimientos son amplios, pero cuyos sentimientos son mezquinos. Semejantes hombres no poseen lo que yo llamo sabiduría.

La sabiduría es necesaria, no sólo en la vida pública, sino también en la vida privada. Es necesaria para elegir los objetivos que se han de seguir y para desembarazarnos de los prejuicios personales. Incluso un objetivo que sería noble procurar, si fuera realizable, puede ser perseguido sin ninguna sabiduría si, en sí, es imposible de conseguir. Muchos hombres, en épocas pasadas, consagraron su vida a buscar la piedra filosofal o el elixir de la juventud. No cabe duda que, si hubieran podido encontrar lo que buscaban, habrían rendido grandes servicios a la humanidad; pero, como pasaron las cosas, malgastaron su vida. Descendiendo a problemas menos heroicos, consideremos el caso de dos hombres, Mr. A y Mr. B, que se odiaran entre sí y, por ese odio mutuo, provocaran cada uno la destrucción del otro. Supongamos que va usted y le pregunta a Mr. A: «¿Por qué odia usted a Mr. B.?» Le dará, sin duda, una aterradora lista de los vicios de Mr. B., en parte, cierta, y, en parte, falsa. Y, ahora, supongamos, que va a Mr. B. Le dará una lista, muy parecida, con los vicios de Mr. A. y con la misma mezcla de verdades y falsedades. Supongamos que, después, volvemos a Mr. A. y le decimos: «Se sorprenderá usted al saber que Mr. B dice de usted lo mismo que usted dice de él», y vamos a Mr. B y pronunciamos un discurso similar. El primer resultado, sin duda, será el aumento de su odio mutuo, puesto que cada uno de ellos se quedará aterrado de las injusticias del otro. Pero es posible que si se tiene bastante paciencia y bastante persuasión, se pueda conseguir convencer a cada uno de que el otro participa de un modo normal de la perversidad humana y de que su enemistad es perjudicial para los dos. Si es usted capaz de hacer eso, habrá inculcado algo de sabiduría.

Creo que la esencia de la sabiduría consiste en emanciparse, en la medida en que esto es posible, de la tiranía del aquí y del ahora. No podemos evitar el egoísmo de nuestros sentidos. El ver, el oír y el tocar están ligados a nuestros propios cuerpos y no pueden ser impersonales. Nuestras emociones, asimismo, arrancan de nosotros mismos. Un niño siente hambre e incomodidad, y

no le afecta nada aparte de sus propias condiciones físicas. Gradualmente, con los años, su horizonte se amplía y, en la medida en que sus pensamientos y sus sentimientos van haciéndose menos personales y menos relacionados con su inmediato estado físico, va consiguiendo adquirir sabiduría. Naturalmente, esto es una cuestión de grado. Nadie es capaz de concebir el mundo con plena imparcialidad; y, si alguien pudiese hacerlo, le sería muy difícil permanecer vivo. Pero es posible aproximarse continuamente a la imparcialidad: conociendo, por un lado, cosas algo alejadas en el tiempo o en el espacio, y concediendo, por otro, a tales cosas su debida importancia en nuestros sentimientos. Es esta aproximación hacia la imparcialidad lo que constituye el desarrollo de la sabiduría.

¿Puede ser enseñada la sabiduría, en este sentido? Y, si puede ser enseñada, ¿debería convertirse su enseñanza en uno de los objetivos de la educación? Yo contestaría a ambas preguntas afirmativamente. Los domingos se nos dice que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos. Los otros seis días de la semana se nos exhorta a odiarle. Usted puede decir que esto es una tontería, ya que a quien se nos incita a odiar no es a nuestro prójimo. Pero recordará usted que el precepto fue ilustrado diciéndonos que el samaritano era nuestro prójimo. Como ya no tenemos ninguna razón para odiar a los samaritanos, corremos el riesgo de no comprender la esencia de la parábola. Si usted quiere comprender su esencia, sustituya samaritano por comunista o anticomunista, según los casos. Se puede objetar que es justo odiar a los que hacen daño. Yo no lo creo así. Si los odia, es muy posible que usted se convierta en igualmente dañino, y hay muy pocas probabilidades de que les induzca a abandonar sus malvadas actitudes. El odio al mal es, en sí mismo una especie de sometimiento al mal. La solución estriba en la comprensión, no en el odio. No estoy proponiendo la pasividad. Pero sí digo que la resistencia, si ha de ser eficaz para impedir la extensión del mal, debería estar compuesta por la mayor dosis posible de comprensión y por la menor dosis po-

sible de fuerza que sea compatible con la conservación de todo lo bueno que deseamos conservar.

Por lo general, se sostiene que el punto de vista que yo defiendo es incompatible con la energía que requiere la acción. No creo que la historia dé la razón a esas opiniones. La reina Isabel I de Inglaterra y Enrique IV de Francia vivieron en un mundo en el que casi todos fueron fanáticos, tanto en el bando protestante como en el católico. Ambos se mantuvieron libres de los errores de su época y ambos, por esa razón, fueron benéficos y no cayeron, ciertamente, en la ineficacia. Abraham Lincoln llevó a cabo una gran guerra, sin renunciar ni un momento a lo que llamo sabiduría.

He dicho que, en parte, puede enseñarse la sabiduría. Me parece que esta enseñanza debería tener elementos intelectuales más amplios que lo habitual en lo que ha sido considerado como instrucción moral. Creo que se pueden destacar, incidentalmente, mientras se enseña cualquier conocimiento, los desastrosos resultados del odio y de la estrechez mental para los que sufren dichas calamidades. No creo que el conocimiento y la moral deban estar demasiado distantes. Es cierto que el tipo de conocimiento especializado que exigen las diversas técnicas, tiene muy poco que ver con la sabiduría. Pero aquél debería ser completado, en la educación, con estudios más amplios encaminados a situar ese conocimiento especializado en su lugar, dentro de la totalidad de las actividades humanas. Incluso los mejores técnicos deberían ser buenos ciudadanos; y, al decir «ciudadanos», me refiero a ciudadanos del mundo y no ciudadanos de esta o aquella secta o nación. A cada incremento de conocimiento y técnica, se hace más necesaria la sabiduría; pues cada uno de esos incrementos aumentan nuestra capacidad para llevar a cabo nuestros propósitos, y, por consiguiente, aumentan también nuestra capacidad para el mal, en el caso de que nuestros propósitos sean insensatos. El mundo necesita sabiduría como nunca antes la ha necesitado; y si el conocimiento continúa aumentando, el mundo necesitará la sabiduría en el futuro incluso más de lo que la necesita ahora.

A pesar de este título, no creo que la misión de la filosofía sea en nuestro tiempo de ninguna manera diferente de su misión en otros tiempos. La filosofía posee, creo yo, cierto valor perenne, que permanece inalterable, con la excepción de uno de sus aspectos: que algunas épocas se apartan de la sabiduría en mayor grado que otras, y, por lo tanto, tienen una mayor necesidad de la filosofía unida a una menor disposición para aceptarla. En muchos aspectos, nuestra época es una de las que poseen menos sabiduría y una de las que, por consiguiente, se beneficiaría grandemente con lo que la filosofía puede enseñar.

El valor de la filosofía está, en parte, relacionado con el pensamiento, y, en parte, con el sentimiento, aunque sus efectos en estos dos aspectos estén estrechamente interconectados. Desde el punto de vista teórico, significa una ayuda para la comprensión del universo como conjunto, en la medida en que esto es posible. Desde el punto de vista del sentimiento, significa una ayuda para la justa apreciación de los fines de la vida humana. Me

propongo considerar, en primer lugar, lo que la filosofía puede hacer por nuestros pensamientos, y, después, lo que puede hacer por nuestros sentimientos.

El aquí y el ahora

Lo primero que hace la filosofía, o debería hacer, es aumentar nuestra imaginación intelectual. Los animales, incluidos los seres humanos, contemplan el mundo desde un centro que consiste en el aquí y en el ahora. Nuestros sentidos, como una vela encendida en medio de la noche, extienden una claridad sobre los objetos, que va disminuyando gradualmente conforme éstos van siendo más distantes. Pero nunca conseguimos escapar al hecho de que, en nuestra vida animal, nos vemos obligados a examinar todas las cosas, exclusivamente, desde un solo punto de vista.

La ciencia intenta escapar de esa prisión geográfica y cronológica. En la física, el origen de las coordenadas del tiempo y del espacio es completamente arbitrario, y el físico pretende decir cosas que no tengan nada que ver con su punto de vista, que sean igualmente ciertas para un habitante de Sirio o de una nebulosa extragaláxica.

En esto, también, existen etapas en la emancipación. La historia y la geología nos liberan del ahora; la astronomía nos libera del aquí. El hombre cuyo espíritu se haya henchido con dichos estudios percibe que el hecho de que su yo ocupe una porción particular de la corriente espacio-temporal es algo accidental, casi trivial. Su intelecto va independizándose gradualmente, cada vez más, de esas necesidades físicas. Y, de este modo, adquiere una capacidad de generalización, de alcance y de energía, que resulta imposible para aquel cuyos pensamientos están limitados por necesidades animales.

Hasta cierto punto, esto se reconoce en todos los países civilizados. No se espera que un hombre de ciencia cultive su propio alimento y se le evita, en gran medida,

el despilfarro inútil de tiempo y de preocupación que son inherentes al mero problema de mantenerse vivo. Naturalmente, sólo gracias a este mecanismo social es posible cierto grado de perspectiva impersonal. Todos nosotros llegamos a estar absorbidos por nuestras necesidades animales, en cuanto que son necesarias para sobrevivir; pero se ha considerado útil que los hombres con cierta clase de capacidad fueran liberados de ellas, para desarrollar un modo de pensar y de sentir que no estuviera limitado por sus propias necesidades. Esto se logra, en alguna medida, por la adquisición de cualquier tipo de conocimiento; pero se consigue más completamente con la especie de estudio general que es característico de la filosofía.

Diferentes imágenes del universo

Si usted lee los sistemas de los grandes filósofos del pasado, comprobará que existen varias imágenes diferentes del universo, que han parecido bastante buenas a hombres que poseían determinada especie de imaginación. Algunos han pensado que, en el universo, no hay nada más que espíritu, que los objetos físicos son, realmente, fantasmas. Otros han pensado que no hay nada más que materia y que lo que nosotros llamamos «espíritu» es solamente una extraña manera de comportarse determinadas clases de materia. Por el momento, no trato de decir que cualquiera de esas formas de concebir el mundo es más cierta o más deseable que cualquier otra. Lo que trato de decir es que la labor práctica de estudiar esas diferentes imágenes del universo ensancha el espíritu y lo hace más receptivo para nuevas y, quizá, fructíferas hipótesis.

Hay otra función intelectual que la filosofía debería desempeñar, a pesar de que, en este aspecto, falle con bastante frecuencia. Debería inculcar la aceptación de la falibilidad humana y lo incierto de muchas cosas que al hombre inculto le parecen indudables. Los niños, a lo primero, rehusarán creer que la Tierra es redonda y afir-

marán, apasionadamente, que, como puede verse, es plana.

Pero las aplicaciones más importantes del tipo de desconfianza al que aludo se refieren a los sistemas sociales y a las teologías. Cuando hayamos adquirido el hábito de pensar impersonalmente, seremos capaces de juzgar las creencias populares de nuestra propia nación, de nuestra propia clase o de nuestra propia secta religiosa, con la misma objetividad con que juzgamos las ajenas. Descubriremos que las creencias que se mantienen con mayor firmeza y con mayor pasión son, con mucha frecuencia, aquellas de las que hay menos pruebas. Cuando un gran número de hombres cree A, y otro gran número de hombres cree B, existe una tendencia en cada grupo a odiar al otro, por el mero hecho de creer en algo tan evidentemente absurdo.

La mejor cura para esta tendencia consiste en la práctica de atenerse a las pruebas y, en el caso de que éstas falten, abandonar las afirmaciones categóricas. Esto puede aplicarse no sólo a las creencias teológicas y políticas, sino también a las costumbres sociales. El estudio de la antropología demuestra que existe una sorprendente diversidad de costumbres sociales y que hay sociedades que persisten a pesar de darse en ellas hábitos que podrían considerarse contrarios a la naturaleza humana. Este tipo de conocimiento es muy valioso como antídoto contra el dogmatismo, especialmente en nuestra época, en la que los dogmatismos en pugna constituyen el peligro principal que amenaza a la humanidad.

En estrecha relación con el desarrollo de un pensamiento impersonal, está el desarrollo de un sentimiento también impersonal, que es, por lo menos, tan importante y que, igualmente, debería ser proporcionado por una concepción filosófica. Como nuestros sentidos, nuestros deseos están, primariamente, centrados en el yo. El carácter egocéntrico de nuestros deseos perjudica a nuestra moral. Tanto en el caso de los sentidos, como en el de los deseos, a lo que se debe aspirar no es a que falte, por completo, el elemento animal, que es necesario para la vida, sino a añadir algo más amplio, más general y

menos ligado a las circunstancias personales. No debemos admirar a un padre que no tenga más cariño a sus propios hijos que a los de los demás, sino al hombre que, por amor a sus propios hijos, llega a una benevolencia general. No debemos admirar a un hombre, si puede darse semejante hombre, que sea tan indiferente al alimento que llegue a la desnutrición, sino al hombre que, al ser consciente de su propia necesidad de alimentos, llega a una simpatía general hacia los hambrientos.

Lo que la filosofía debería hacer en cuestiones de sentimiento es muy parecido a lo que debería hacer en cuestiones de pensamiento. No debería restar nada a la vida personal, sino añadir a ésta lo que le falta. La visión intelectual del filósofo es más amplia que la del hombre inculto, y lo mismo debería ocurrir con sus deseos e intereses. Se dice que Buda afirmó que no podía ser feliz en tanto que un solo ser humano sufriera. Esto es extremar las cosas y, si se tomara literalmente, sería excesivo; pero ejemplifica la universalidad del sentimiento al que me refiero. El hombre que haya adquirido un modo filosófico de sentir, y no sólo de pensar, advertirá las cosas que le parezcan buenas y malas en su propia experiencia y deseará asegurar las primeras y evitar las últimas, tanto para él mismo como para los demás.

Las raíces del progreso social

La moral, como la ciencia, debería ser general y emanciparse, en la medida en que esto es humanamente posible, de la tiranía del aquí y del ahora. Existe una simple regla para contrastar los principios éticos, que es la siguiente: «Ningún principio ético debe contener un nombre propio.» Por nombre propio quiero decir cualquier designación que se refiera a un sector particular del espacio y del tiempo; no sólo a los nombres de los individuos, sino también los nombres de regiones, de países y de períodos históricos. Y, al decir que

los principios éticos deberían tener esa característica, propongo algo más que una fría aprobación intelectual, pues, si sólo se tratase de ella, un principio ético puede tener muy poca influencia en la conducta. Me refiero a algo más activo, a algo que esté en la naturaleza del deseo o del instinto real, a algo que esté enraizado en la imaginación simpática. De estos sentimientos generalizados de tal modo es de donde ha brotado, y todavía puede brotar, la mayor parte del progreso social. Si sus esperanzas y sus deseos están limitados a usted mismo, o a su familia, o a su nación, o a su clase, o a los que participan de su credo, se encontrará con que todos sus afectos y todos sus sentimientos bondadosos van acompañados por una serie paralela de aborrecimientos y sentimientos de enemistad. De tal dualidad en los sentimientos humanos brotan casi todos los principales males de la humanidad: crueldades, opresiones, persecuciones y guerras. Si nuestro mundo ha de librarse de los desastres que le amenazan, los hombres tienen que aprender a ser menos limitados en sus simpatías.

Esto, sin duda, ha sido verdad siempre, en mayor o menor grado, pero ahora es más cierto que en cualquier otra ocasión. La humanidad, gracias a la ciencia y a la técnica, está unificada para el mal, sin que esté todavía unificada para el bien. Los hombres han aprendido la técnica de la mutua destrucción en todo el mundo y no la técnica, más deseable, de la cooperación mundial. El fallo de no haber aprendido esa técnica más deseable tiene su origen en las limitaciones emocionales, en el confinamiento de la simpatía en el propio grupo de cada uno, y en el odio y el temor que se profesa a otros grupos.

La cooperación mundial, dada la técnica actual, podría desterrar la pobreza y la guerra, y podría llevar a toda la humanidad a un nivel de felicidad y de bienestar como nunca ha existido antes de ahora. Pero, a pesar de que esto es evidente, los hombres prefieren, todavía, limitar la cooperación a sus propios grupos y adoptar, ante los otros grupos, una hostilidad feroz, que llena

la vida diaria con las visiones terroríficas del desastre. Las razones de esta absurda y trágica incapacidad para conducirse de acuerdo con los intereses de todos no residen en nada externo, sino en nuestra propia naturaleza emocional. Si, en nuestros momentos de reflexión, pudiéramos ser tan objetivos como lo puede ser un hombre de ciencia, nos daríamos cuenta de la locura de nuestras divisiones y disputas, y percibiríamos en seguida que nuestros intereses son compatibles con los de los demás, pero no son compatibles con el deseo de ocasionar la ruina de los demás. El dogmatismo fanático, que es uno de los grandes males de nuestro tiempo, es, en primer lugar, un defecto intelectual, y, como insinuaba antes, un defecto para el cual la filosofía proporciona un antídoto intelectual. Pero gran parte del dogmatismo tiene, también, un origen emocional: el miedo. Se cree que sólo la más compacta unidad social es adecuada para hacer frente al enemigo, y que la más ligera desviación de la ortodoxia tendrá un efecto debilitador en la guerra. Las muchedumbres atemorizadas son muchedumbres intolerantes. No creo que, en esto, sean cuerdas. El temor rara vez inspira una actividad racional y, muy a menudo, lo que inspira es una actividad que incrementa el mismo peligro que se teme.

Así ocurre, ciertamente, con el dogmatismo irracional que se está extendiendo por grandes partes del mundo. Cuando el peligro es real, el mejor remedio estriba en el tipo objetivo de sentimiento que la filosofía debería proporcionar. Spinoza, que fue quizá el prototipo de la manera de sentir a que me estoy refiriendo, permaneció completamente sereno en todo tiempo, y, en los últimos días de su vida, conservó el mismo interés amistoso hacia los demás de que había dado muestras en los días de salud. El hombre cuyas esperanzas y deseos sobrepasan su vida personal no están tan expuesto al miedo como el hombre de deseos más limitados. Puede reflexionar en que, cuando muera, habrá otros que continúen su obra y en que, incluso los más grandes desastres del pasado, han sido, más pronto o más tarde, superados. Puede contemplar la raza humana como una

unidad y la historia como una liberación gradual de la sujeción a la naturaleza que experimenta el animal. Le es más fácil evitar el pánico frenético y elaborar una aptitud para soportar estoicamente la desventura, de lo que le sería si no tuviese ninguna filosofía. No pretendo que semejante hombre será siempre feliz. Es muy poco posible ser siempre feliz en un mundo como éste en el que nos encontramos; pero sí creo que el verdadero filósofo está menos expuesto que los demás a sufrir la desesperación inútil y el terror fascinante que se experimenta ante el posible desastre.

Las palabras ejercen dos funciones: por un lado, expresan hechos, y, por otro, despiertan las emociones. Esta última es su función más antigua y es llevada a cabo por los animales mediante chillidos que constituyen el antecedente del lenguaje. Uno de los elementos más importantes del paso de la barbarie a la civilización es la creciente utilización de las palabras con el fin de indicar, en lugar de excitar; sin embargo, en política, se ha hecho poco en esta dirección. Si digo que la superficie de Hungría es de tantos kilómetros cuadrados, hago una afirmación puramente informativa; pero si digo que la superficie de la URSS abarca un sexto de la superficie terrestre, mi afirmación es, en primer lugar, de carácter emotivo.

El significado de «democracia»

Todas las palabras que aparecen en las controversias políticas, a pesar de que cada una posee un significado

definitivo en el diccionario, tienen, en el uso, significados que varían según la filiación política del que las emplea y que sólo coinciden en su capacidad para provocar violentas emociones. La palabra «libertad» significó, en su origen, principalmente, la ausencia de dominación extranjera; más adelante, vino a querer decir las restricciones al poder real; después, en la época de los «derechos del hombre», equivalió a diferentes consideraciones según las cuales todo individuo debería estar libre de la intervención gubernamental; y, por último, en las manos de Hegel, llegó a ser la «libertad verdadera», que se reducía a poco más que el gracioso permiso para obedecer a la policía. En nuestra época, la palabra «democracia» está experimentando una transformación similar: se utilizó para designar al gobierno que representaba a la mayoría, junto con alguna libertad personal escasa e indefinida; más adelante, llegó a significar las aspiraciones del partido político que representaba a los intereses de los pobres, en razón de que los pobres son, en todas partes, la mayoría. En la etapa siguiente, representó las aspiraciones de los dirigentes de ese partido. En la actualidad, en toda Europa oriental y en una gran parte de Asia, quiere decir el gobierno despótico de los que fueron, en épocas anteriores, los campeones de los pobres, pero que ahora, limitan semejante causa a provocar, exclusivamente, la ruina de los ricos, excepto cuando son ricos «democráticos», en el nuevo sentido de la palabra. Este es un método de agitación política muy potente y exitoso. Los hombres que se han acostumbrado a oír una palabra determinada con cierta emoción durante mucho tiempo, propenden a sentir la misma emoción cuando oyen esa misma palabra, aunque su significado haya cambiado. Si, dentro de algunos años, se necesitan voluntarios para un viaje experimental a la Luna, se obtendrán más fácilmente si se bautiza otra vez al satélite con el nombre de «Hogar, dulce hogar».

Una parte de la educación debería estar dedicada, como se hace en la ciencia y en la filosofía científica, a enseñar a los jóvenes el empleo de las palabras con un

significado preciso, y no rodeadas de una vaga neblina emocional. Yo sé, por experiencia, que la tarea de la filosofía científica es, en la práctica, eficaz a este respecto. Dos o tres años antes del estallido de la última guerra, asistí a un congreso internacional de filosofía científica que se celebró en París. Los asistentes pertenecían a muy diversas naciones, cuyos gobiernos se encontraban comprometidos en ásperas disputas que parecían insolubles en la práctica, sin esperanza de arreglo que no fuese el de la fuerza. Los miembros del congreso, en el tiempo que dedicaban a sus deberes profesionales, discutían abstrusos problemas de lógica o de teoría del conocimiento, en apariencia sin relación alguna con el mundo y sus problemas pero, en su tiempo libre, debatían todas las cuestiones más manoseadas de la política internacional. Ni una sola vez vi a ninguno de ellos dejarse llevar por prejuicios patrióticos ni dejar de otorgar, por pasión, la atención que merecían los argumentos adversos a sus intereses nacionales. Si aquel congreso hubiese asumido el gobierno del mundo y hubiera sido protegido por los marcianos del furor de todos los fanáticos a quienes habrían ultrajado por ello, podrían haber llegado a decisiones justas, sin ser obligados a ignorar las protestas de las minorías indignadas, en sus deliberaciones. Si los gobiernos de los países a que pertenecían lo hubieran querido, podrían haber educado a la juventud en un espíritu de imparcialidad semejante. Pero no lo quisieron así. Los gobiernos, por lo que se refiere a las escuelas, a lo único que están dispuestos es a fomentar los gérmenes de irracionalidad, de odio, de desconfianza y de envidia, que fructifican, con demasiada facilidad, en los espíritus humanos.

La pasión política es tan virulenta y tan natural en el hombre que el empleo exacto del idioma no puede empezarse a enseñar, con buenos resultados, en la esfera política inmediatamente; es más fácil empezar con palabras que susciten, comparativamente, pocas pasiones. El primer efecto de la preparación en la neutralidad intelectual puede muy bien parecer cinismo. Pensemos, por ejemplo, en la palabra «verdad», una palabra que

algunos usan respetuosamente y otros, como Poncio Pilato, la emplean mofándose de ella. Al principio, el que aprende, tiene que sentirse extrañado al oír afirmaciones como esta: «la verdad es una propiedad de las proposiciones». Esto ocurre porque, el que aprende está acostumbrado a pensar que las proposiciones no son ni grandiosas ni rellenas. O tomemos, ahora, la palabra «infinito», la gente dirá que una mente finita no puede comprender lo infinito, pero, si se le pregunta: «¿Qué quiere usted decir con 'infinito', y en qué sentido es finita una mente?», perderá en seguida sus nervios. En realidad, la palabra «infinito» posee un significado perfectamente preciso, que le ha sido asignado por las matemáticas y que es tan perfectamente comprensible como cualquier otra cosa en matemáticas.

La experiencia en la práctica de despojar a las palabras de contenido emocional, sustituyéndolo por un significado lógico claro, mantendrá al hombre en una posición firme, cuando desee conservar la cabeza en medio de la inundación de la propaganda febril. En 1917, Wilson proclamó el gran principio de la autodeterminación, según el cual toda nación tenía derecho a regir sus propios destinos; pero, desgraciadamente, se olvidó de añadir a ese principio la definición de la palabra «nación». ¿Era Irlanda una nación? Claro que sí. ¿Era Ulster una nación? Los protestantes decían que sí y los católicos que no, y el diccionario no decía nada. Hasta hoy la cuestión sigue estando indecisa y las controversias con referencia a ella son susceptibles de influir sobre la política de los Estados Unidos respecto a la Gran Bretaña. En Petrogrado, como entonces se llamaba, durante el gobierno de Kerensky, cierta casa aislada se proclamó nación, luchando justamente por su libertad y pidiendo al presidente Wilson la concesión de un parlamento independiente. En este caso, sin embargo, se consideró que se iba demasiado lejos. Si el presidente Wilson hubiese tenido una preparación en lógica exacta, habría añadido una nota a pie de página, advirtiendo que una nación debería contener un mínimo determinado de individuos para ser considerada como tal. Pero esto

habría introducido arbitrariedad en su principio y le habría despojado de su fuerza retórica.

Traducir los problemas a una forma abstracta

Una útil práctica que enseña la filosofía científica, es la de transformar todos los problemas, de su forma concreta a su forma abstracta. Tomemos, como ejemplo, lo siguiente: ¿tienen derecho los irlandeses a oponerse a ser incluidos, junto con los británicos, en un gobierno democrático? Todo americano radical diría que sí. ¿Tienen los musulmanes el mismo derecho con respecto a los indios? Nueve americanos radicales, de cada diez, hubieran dicho, antiguamente, que no. No insinúo que cualquiera de esos dos problemas se pueden resolver planteándolos en términos abstractos; pero lo que sí digo es que, si sustituimos los dos problemas concretos por un único problema abstracto, en el que las letras A y B reemplacen a los nombres de las naciones o comunidades que nos interesen profundamente, llegará a ser mucho más fácil encontrar la clase de consideraciones que deben emplearse para llegar a cualquier solución imparcial.

Los problemas políticos no pueden ser resueltos solamente por un pensar correcto ni solamente por un sentir justo: el pensar correcto puede proporcionar la neutralidad en la estimación de los hechos; pero el sentimiento justo es necesario para dar fuerza dinámica al conocimiento. A menos que se desee el bienestar general, el conocimiento, por grande que sea, no inspirará, por sí solo, una actividad orientada a promover la felicidad de la humanidad. Pero, por otro lado, muchos hombres, por culpa de un pensamiento confuso, pueden actuar bajo el influjo de las malas pasiones, sin saberlo; y, si se les hace conscientes de ello, por medios puramente intelectuales, se les puede inducir a que actúen de forma menos áspera y menos susceptible de ocasionar violencias. Estoy firmemente convencido de que si las escuelas de todo el mundo estuviesen sometidas a una

sola autoridad internacional, y si esa autoridad se consagrase a declarar la prohibición del empleo de las palabras destinadas a provocar las pasiones, los odios que existen entre las naciones, los credos y los partidos políticos disminuirían con gran rapidez y la conservación de la paz, en todo el mundo, se convertiría en un problema más fácil. En tanto que no sea así, los que propugnan un pensamiento claro y están contra las desastrosas enemistades mutuas tienen que enfrentarse, no sólo con las pasiones, a las que la naturaleza humana está tan expuesta, sino también con las bien organizadas fuerzas de la intolerancia y del egoísmo insensato. En la escena de esta lucha, el pensamiento lógico claro, aunque sea sólo uno de los actores, tiene que desempeñar un papel bien definido.

Abordo el tema de esta conferencia con considerable temor. Sé que, entre mis oyentes se encuentran historiadores profesionales, a los que respeto grandemente, y no desearía, en absoluto, parecer deseoso de enseñarles cómo realizar su trabajo. Hablaré como consumidor, no como productor. En las tiendas tienen esta máxima: «El cliente siempre tiene razón.» Pero los académicos (entre los cuales desearía incluirme) son más orgullosos que los comerciantes: si al consumidor no le gusta lo que le ofrecen es porque es un filisteo y porque no sabe lo que le conviene. Hasta cierto punto, yo simpatizo con esa actitud. A un matemático no le convendría intentar agradar al lector medio. Las ciencias físicas, en su aspecto serio, deben ser dirigidas, en primer lugar, a los especialistas, aunque los científicos más osados escriban libros circunstanciales destinados a hacer temblar a la gente. Pero semejantes libros no son considerados, por sus colegas, como parte del trabajo serio de esos científicos, a los que restan reputación científica en vez de aumentársela. Creo que, en este aspecto, la historia está

en una posición diferente de las matemáticas y las ciencias físicas. Tendrán que existir físicos —mala suerte— y matemáticos, hasta que las máquinas calculadoras sean más baratas; pero, cuando este feliz objetivo haya sido alcanzado, no tendrá objeto enseñar a nadie a sumar, y la tabla de multiplicar podrá ser colocada, junto con la palmeta, en un museo, como instrumento de educación anticuado. Pero la historia me parece a mí que pertenece a una categoría diferente. La tabla de multiplicar, aunque útil, difícilmente puede ser llamada bella. Es muy raro que el saber esencial relacionado con el destino humano pueda descubrirse recordando sus más difíciles elementos. La historia, por otro lado, es —como sospeché— una parte preferida de la provisión mental de cada uno, del mismo modo que lo es, como está generalmente reconocido, la poesía. Si la historia ha de desempeñar esa misión, sólo puede hacerlo acudiendo a los que no son historiadores profesionales. Yo mismo he tenido siempre un gran interés por la lectura de la historia, y he quedado agradecido a aquellos historiadores que me procuraron lo que, como consumidor y no como productor, iba buscando en sus libros. Desde ese punto de vista deseo hablar. Quiero exponer lo que deberían hallar en la historia los que no son historiadores. Y éste es un tema acerca del cual se admitirá, creo yo, que los que no son historiadores tienen derecho a expresar su opinión.

Se ha discutido mucho, a mi parecer algo inútilmente, si la historia es ciencia o arte. Me parece que debía estar completamente claro que es las dos cosas. La *Social History of England,* de Trevelyan, no cabe duda que merece ser alabada desde un punto de vista artístico; pero, además, recuerdo haber encontrado en ella la demostración de que la grandeza marítima de Inglaterra se debió a un cambio en las costumbres de los arenques. Como no sé una palabra sobre los arenques, acepto esa demostración, por merecerme confianza su autor. Mi opinión es que constituye un fragmento de ciencia y que su carácter científico no sufre, en absoluto, por el valor artístico de la obra de Trevelyan. No obstante, el trabajo de los historiadores puede dividirse en dos ramas,

según que predomine el elemento científico o el artístico.

Cuando se habla de la historia como ciencia, el que lo hace puede referirse a dos cosas muy diferentes. En un sentido relativamente corriente, la ciencia está implicada en el establecimiento de los hechos históricos. Esto tiene gran importancia, especialmente en la historia antigua, donde los testimonios son escasos y oscuros, pero también en la historia más reciente, siempre que, como ocurre con frecuencia, exista un conflicto de testimonios. ¿En qué medida debemos creer a Procopio? ¿Se puede extraer algo que tenga algún valor histórico de las elucubraciones de Napoleón en Santa Elena? Semejantes cuestiones son, en cierto sentido, científicas, puesto que se refieren al valor que debe concederse a fuentes diferentes de datos. Hay materias en relación con las cuales el historiador puede, justificadamente, dirigirse a otros historiadores, ya que las consideraciones que se planteen pueden ser oscuras y muy especializadas. Un trabajo de esta clase se da por supuesto en cualquier intento de escribir historia en gran escala. La historia, por mucho empeño que se tenga en que aparezca como arte, se ha de guiar por el criterio de la veracidad de los hechos. La veracidad de los hechos es una norma del arte; pero, en sí, no confiere excelencia artística. Es como las leyes del soneto, que pueden ser observadas escrupulosamente, sin conseguir ningún resultado valioso. Pero la historia no puede ser bien considerada, ni siquiera desde el punto de vista más puramente artístico, a no ser que el historiador haga todo lo que pueda para mantenerse fiel a los hechos. La ciencia, en este sentido, es absolutamente esencial para el estudio de la historia.

Hay otro sentido en el que la historia pretende ser científica y, en éste, surgen problemas de mayor dificultad. En este aspecto, la historia intenta descubrir leyes causales que relacionen diferentes hechos, de la misma manera que las ciencias físicas han conseguido descubrir las interconexiones entre los hechos. El intento de descubrir tales leyes causales en la historia es muy

digno de encomio, pero yo no creo que sea lo que dé el mayor valor a los estudios históricos. He encontrado una admirable discusión sobre esta cuestión en un ensayo que había leído hace cuarenta años y había olvidado casi por completo: me refiero a *Clio, a Muse,* de George Trevelyan. En él se subraya que, en la historia, nos interesan los hechos particulares y no sólo sus relaciones causales. Es posible que, como algunos insinúan, Napoleón perdiese la batalla de Leipzig porque comiera un melocotón después de la batalla de Dresde. Si ocurrió así, la relación no carece, sin duda, de interés. Pero los acontecimientos que relaciona causalmente son, por sí solos, mucho más interesantes. En la ciencia física ocurre exactamente lo contrario. Los eclipses, por ejemplo, no son muy interesantes por sí mismos, excepto cuando sirven para fijar fechas exactas en la historia de la antigüedad, como ocurre con el eclipse de Asia Menor, que contribuye a situar a Tales, y el eclipse de China en el 776 a. de C. (algunos autores dicen que fue en el 775 a. de C. Dejo el problema a los historiadores y astrónomos). Pero, aunque la mayoría de los eclipses no son interesantes por sí mismos, las leyes que determinan su ocurrencia son de gran interés, y el descubrimiento de esas leyes fue de inmensa importancia para el aminoramiento de la superstición. De modo similar, los hechos experimentales sobre los que se basa la física moderna carecerían, por completo, de interés, de no ser por las leyes causales que ayudan a establecer. Pero la historia no es así. La mayor parte del valor de la historia se pierde si no nos interesamos por lo que sucede en ella por sí mismo, por su propio contenido. A este respecto, la historia es como la poesía. Se satisface una curiosidad, descubriendo por qué Coleridge escribió «Kubla Khan» como lo hizo; pero esa satisfacción es algo sin importancia si la comparamos con la que nos produce el poema en sí.

No pretendo negar que esté bien el descubrimiento de las consecuencias causales en la historia, cuando esto sea posible; pero creo que esa posibilidad sólo existe

en aspectos bastante limitados. La ley de Gresham, que dice que la mala moneda hace desaparecer a la buena del mercado, es un ejemplo de una de tales secuencias causales mejor verificadas. Toda la ciencia económica, en la medida en que es válida, consiste en leyes causales, ilustradas por hechos históricos. Pero, como todos reconocen hoy, las supuestas leyes de la economía poseen una validez mucho más local y temporal de lo que se creía hace cien años. Una de las dificultades del descubrimiento de tales leyes es que, en la historia, no se dan tanto las repeticiones como en la astronomía. Es posible que sea verdad, como Meyers mantiene en su librito *The Dawn of History,* que, en cuatro ocasiones distintas, la sequía sufrida por Arabia produjo una ola de conquistas semíticas; pero es difícil suponer que la misma causa produciría en la actualidad el mismo resultado. Incluso cuando las secuencias causales históricas se establecen en lo que al pasado se refiere, no hay ninguna razón para esperar que se realicen en el futuro, porque los hechos que intervienen son tan complejos que cambios imprevisibles pueden hacer falsas nuestras predicciones. Por muy científico que fuese, ningún historiador podría haber predicho en el siglo XIV los cambios a que dieron lugar Colón y Vasco de Gama. Por estas razones, me parece que las leyes científicas no son tan importantes ni tan fáciles de descubrir, en la historia, como se sostiene en ocasiones.

Esto puede aplicarse, en especial, a los grandes esquemas del desarrollo histórico que han fascinado a muchos hombres eminentes, desde San Agustín hasta el profesor Toynbee. En los tiempos modernos, los más importantes inventores de teorías generales del desarrollo humano han sido Hegel y su discípulo, Marx. Ambos creyeron que la historia del pasado había seguido un esquema lógico que proporcionaba un medio para predecir el futuro. Ninguno de los dos previó la bomba de hidrógeno, y ninguna de las doctrinas del desarrollo de la humanidad hasta hoy urdidas nos permite prever los efectos de ese ingenioso mecanismo. Si este razonamiento parece tétrico, añadiré otro de tipo más alegre:

no me es posible aceptar la concepción de Spengler de que toda sociedad no tiene más remedio que envejecer y decaer como un cuerpo humano. Creo que esta concepción proviene de forzar, indebidamente, la analogía que existe entre el organismo social y el organismo del individuo. La mayoría de las sociedades han sido asesinadas; no se han muerto de viejas. Algunos pueden mantener que la sociedad china ha sido decrépita desde la caída de la dinastía Han; pero sólo sobrevivió porque las comarcas cercanas al oeste de China estuvieron escasamente habitadas. Lo que ha terminado con la civilización tradicional china no ha sido una nueva debilidad interna, sino el mejoramiento de los medios de comunicación con el Occidente. Algunos de los estoicos pensaban que el mundo sería periódicamente destruido por el fuego y, después, vuelto a crear. Hay, evidentemente, algo en esa concepción que se amolda a los preconceptos de los hombres y, con formas más suaves, subyace en casi todas las teorías del desarrollo humano que han inventado los historiadores. En su conjunto, yo diría que no son más que mitos, agradables o desagradables, según los temperamentos de sus inventores.

Existe un sector de la historia que me ha interesado siempre, sobrepasando ese interés, quizá, su importancia intrínseca. Constituye lo que pudiéramos llamar las sendas perdidas de la historia: comunidades que han quedado aisladas de la corriente principal del país de sus antepasados, pero que han fluido, por cursos imprevistos, hasta llegar a la corriente principal de ríos completamente diferentes. A este respecto, los griegos de Bactriana me han fascinado durante largo tiempo. Creía que se habían perdido por completo, como un río bebido por el desierto, y luego supe, con no poca alegría, que habían llegado a ser la fuente del arte budista y que habían inspirado la estatuaria del Este durante mucho tiempo y en muchas comarcas. Otro ejemplo del mismo tipo de sendas perdidas es el de los bogomilos de Bulgaria, que fueron oscuros discípulos de Marciano y Mani y cuyas doctrinas, a través de ciertos cruzados descarriados, fueron adoptadas por los cátaros

del norte de Italia y los albigenses del sur de Francia. Un ejemplo, aún más notable, de esta clase de fenómenos, aparece en la historia de Nueva Inglaterra. Ya en los días de mi adolescencia, supe de la «depuración» de Pride, de cómo el arrogante soldado había hecho temblar al Parlamento Largo en nombre de la verdad teológica y de los salarios que se debían al ejército. Pero nunca se me había ocurrido preguntarme qué habría sido de Pride después de 1660. En 1896 llegué a una localidad de Nueva Inglaterra, llamada Pride's Crossing, y me dijeron que se llamaba así en honor del héroe de la «depuración». Supe que había tenido que abandonar su país nativo y establecerse en una costa salvaje y escarpada en la que el invierno era largo, la tierra infértil y los indios peligrosos. A Carlos II y a sus cortesanos les pudo parecer que Pride había encontrado lo que se merecía; pero, a dos siglos y medio de distancia, los descendientes de Pride gobiernan el mundo y los descendientes de Carlos II tiemblan cuando aquéllos fruncen el ceño.

Entro, ahora, en mi tema central, que tratará de lo que puede hacer la historia, y de lo que debe hacer, por el lector corriente. No me refiero a lo que pueda hacer la historia por los historiadores; me refiero a la historia considerada como una parte esencial del bagaje intelectual de un espíritu culto. No creemos que la poesía deba ser leída sólo por los poetas o que la música deba ser oída sólo por los compositores. Del mismo modo, la historia no debe ser conocida sólo por los historiadores. Pero se comprende que ese tipo de historia que debe contribuir a nutrir la vida mental de los que no son historiadores tenga que poseer determinadas cualidades, que no son necesarias en obras de carácter más profesional, y, contrariamente, que no necesitan reunir algunos de los requisitos que se exigirían a una monografía erudita. Lo que intentaré explicar —a pesar de que me doy cuenta de su gran dificultad— es lo que creo que, personalmente, he extraído de la lectura de la historia. En primer lugar, y lo más importante, algo

así como una nueva dimensión para la vida individual, el sentido de ser una gota de agua en el seno de un gran río, en lugar de ser una entidad aislada y rigurosamente delimitada. El hombre cuyas preocupaciones estén limitadas por el corto instante que va desde su nacimiento hasta su muerte, sufre una visión miope y una estrechez de miras que no tienen más remedio que rebajar la amplitud de sus esperanzas y de sus deseos. Y, lo que se aplica a los individuos, se aplica también a una comunidad. Las comunidades que todavía tienen, detrás de sí, una historia reducida, causan al europeo una curiosa impresión de ligereza y aislamiento. No se sienten herederas de los siglos y, por esa razón, lo que pretenden transmitir a su sucesores parece insípido y con un pobre contenido emocional a aquel para quien el pasado está vivo y el futuro iluminado por el conocimiento de las lentas y penosas realizaciones de las épocas que le precedieron. La historia nos hace conscientes de que no existe ninguna finalidad en los asuntos humanos; de que no hay una perfección estática ni una sabiduría inmejorable a las que se pueda aspirar. Por grande que sea la sabiduría que se pueda alcanzar, sólo será un grano de arena en comparación con la que queda por alcanzar. Por muy queridas que nos sean las creencias que tenemos, incluso las que más importantes nos parezcan, no están destinadas a durar eternamente; y, si nos imaginamos que esas creencias encarnan verdades eternas, es muy posible que el futuro se burle de nosotros. La certeza absoluta es el origen de muchos de los peores males de nuestro mundo actual y es algo de lo que debería curarnos la contemplación de la historia, no sólo, o principalmente, porque nos enseñe que también hubo hombres cuerdos en el pasado, sino porque nos enseña cuánto de lo que se creía cuerdo ha resultado locura; lo que sugiere que, mucho de lo que consideramos cuerdo ahora, no tendrá mejor destino.

No intento mantener que deberíamos abandonarnos a un escepticismo perezoso. Debemos sustentar nuestras creencias, y sustentarlas con vigor. No se consigue nada grande sin pasión; pero, en la medula de esa pasión,

debería haber, siempre, una amplia concepción impersonal, que ponga límites a los actos que nuestra pasión nos inspire. Si usted cree que el comunismo o el capitalismo es malo, ¿exterminaría a la raza humana para que no pudiese haber más comunistas o más capitalistas, según fuera el caso? Muy poca gente afirmaría, deliberadamente, que esto sería cuerdo; y, sin embargo, es el fin hacia el que algunos políticos sin formación intelectual histórica, parece que están llevando a la humanidad. Este es un ejemplo extremado; pero no es difícil, de ningún modo, pensar en innumerables más.

Dejando estas consideraciones generales y un tanto deshilvanadas, entremos en la cuestión de cómo debería ser escrita la historia, si queremos que produzca el mejor resultado posible en el lector que no sea historiador. Ante todo, existe un requisito extremadamente sencillo: debe ser interesante. Quiero decir que debe ser interesante, no sólo para los hombres que, por alguna razón especial, quieran conocer alguna serie de hechos históricos, sino, también, para los que la leen con el mismo espíritu con que se lee la poesía o las buenas novelas. Esto exige, en primero y principal lugar, que el historiador sienta los acontecimientos que relata o los caracteres que retrata. Es obligado, naturalmente, que el historiador no falsee los hechos; pero lo que no es obligado es que se abstenga de tomar partido en los choques y conflictos que llenan las páginas que escribe. Un historiador que sea imparcial, en el sentido de no preferir un partido a otro y en el de no permitirse tener héroes y malvados entre sus caracteres, será un escritor sin brillo. Si se desea que el lector se interese, se le debe permitir que tome partido en el drama. Si esto ocasiona la unilateralidad de algún historiador, el único remedio consiste en buscar otro historiador que esté aquejado del prejuicio opuesto al del primero. La historia de la Reforma, por ejemplo, puede ser interesante, si es escrita por un protestante, y puede ser igual de interesante, si la escribe un historiador católico. Si usted quiere saber cómo era la vida en la época de las guerras religiosas, lo conseguirá, probable-

mente, leyendo ambas historias, la protestante y la católica; pero no lo conseguirá, si sólo lee a los autores que enjuician la serie completa de los acontecimientos de esa época con un desapasionamiento completo. Carlyle dijo, en su historia de la Revolución francesa, que su libro era, en sí mismo, una especie de Revolución francesa. Lo cual es cierto, y hace que el libro posea un permanente valor, a despecho de su completa insuficiencia como documento histórico. Cuando se lee, se comprende por qué aquellos hombres obraron como obraron, y esto es una de las cosas más importantes que la historia puede hacer por el lector. En una ocasión leí lo que Diodoro de Sicilia decía de Agatocles, y éste aparecía como un bandido sin atenuantes. Después, busqué a Agatocles, en un texto moderno, muy conocido, y le vi representado como un estadista suave y, probablemente, inocente de todos los crímenes que se le imputaban. No tengo ningún medio de saber cuál de esos dos relatos se acerca más a la verdad; pero lo que sé es que el relato de exculpación carecía por completo de interés. No me agrada la tendencia, a que propenden algunos historiadores modernos, que atenúa todo lo que hay de dramático en la historia y demuestra que los héroes no fueron tan heroicos ni los malvados tan perversos. No cabe duda de que la predilección por el drama puede conducir a un historiador a confusiones; pero hay gran cantidad de dramas que no requieren ninguna falsificación, y sí, únicamente, cierto talento literario para poder transmitirlos al lector.

«Talento literario» es una expresión amplia y general, y merece la pena darle un significado más específico. Ante todo, es estilo, en el sentido estricto que tiene la palabra, especialmente como dicción y ritmo. Algunas palabras, particularmente las inventadas para finalidades científicas, poseen un significado meramente técnico. Si, en una página, encuentra usted la palabra «tetraedro», en seguida se empezará a sentir aburrido. Pero la palabra «pirámide» es una palabra rica, bella, que evoca en nuestras mentes a los egipcios y a los aztecas. La cuestión del ritmo depende de la emoción: lo que

se siente con fuerza, se expresa, de manera natural, en forma rítmica y variada. Por esta razón, entre otras, el escritor necesita poseer cierta frescura de sentimientos, que puede, muy bien, desaparecer por la fatiga y por la obligación de consultar fuentes. Creo que —aunque éste sea ya un consejo de perfección—, antes de que un historiador se pusiera realmente a trabajar en un capítulo, debería estar tan familiarizado mentalmente con el material, que nunca tuviese que detener la pluma para verificar lo que está escribiendo. No pretendo decir que la verificación no es necesaria, ya que la memoria de cualquiera puede tener fallos; pero la verificación debería tener lugar después, y no en el curso de la redacción de la historia. El estilo, cuando es bueno, es una expresión muy personal del modo de sentir del escritor y, por esta razón, entre otras, resulta fatal el ponerse a imitar, incluso el estilo más admirable. En alguna parte de su *History of Christianity,* Milman dice (cito de memoria): «La retórica se estudiaba todavía como una de las bellas artes, pero se la consideraba meramente como arte.» El espíritu de Gibbon, si estaba mirando por encima del hombro de Milman mientras éste escribía eso, debe haber sentido dolor ante la frase.

Si la prosa expositiva ha de resultar interesante, ha de haber un período de incubación, una vez adquiridos los conocimientos precisos, en el que los simples hechos se revestirán con los elementos que les sean apropiados, en forma de analogía, pasión, ironía, etc., y en el que se compongan con la unidad de un esquema, a la manera de una obra dramática. Este período de incubación es muy poco probable que se dé, si el autor no dispone de una gran cantidad de ocio, y sí de una considerable cantidad de fatiga. Las personas conscientes propenden a trabajar demasiado intensamente, con la consecuencia de que estropean su trabajo. Bagehot habla, en algún pasaje, de algunos conocidos suyos de la City que fueron a la quiebra porque trabajaban ocho horas al día y que hubieran sido ricos, si se hubiesen limitado a trabajar sólo cuatro. Creo que muchos intelectuales podrían aprovechar esa enseñanza.

Dentro del marco de la historia, como arte, hay diversos tipos de historia, cada uno de los cuales posee su propio valor particular. Uno de esos tipos es ejemplarizado, especialmente, por Gibbon, que nos ofrece una majestuosa procesión de caracteres pasando a través de los siglos, todos ellos en traje de corte y, a pesar de ello, cada uno con su individualidad. No hace mucho leí lo que dice de Zenobia la *Cambridge Ancient History* y lamento manifestar que, en dicha obra, Zenobia resulta desprovista por completo de interés. Recordaba, algo imprecisamente, un relato mucho más animado de Gibbon. Fui a buscarlo e, inmediatamente, la imperiosa dama empezó a vivir. Gibbon experimentaba sentimientos hacia ella y se había imaginado cómo hubiera sido el estar en su corte. Había escrito con imaginación viva, y no sólo con el frío deseo de hacer una crónica de hechos conocidos. Es extraño que sus caracteres no se resientan, más aún, de haber tenido que ser ajustados al molde del siglo XVIII. Recuerdo que, en cierto pasaje, hablando de los vándalos posteriores a Genserico, escribe: «los refinados tiranos de Africa». Me siento completamente incapaz de creer que aquellos hombres fueran refinados, aunque no tengo ninguna dificultad en admitir que fueran tiranos. Pero, sea como sea, a pesar de tales limitaciones, Gibbon inyecta un sentido extraordinariamente vívido en la marcha de los acontecimientos, a todo lo largo de los siglos de los que trata. Su libro constituye un ejemplo de algo de cuya verdad estoy firmemente persuadido: que la gran historia debe ser obra de un solo hombre, que no es posible que sea realizada por un conglomerado en el que cada participante se ocupe de su propia especialidad. El saber ha llegado a ser tan multifacético y complejo que se cree imposible que una sola mente pueda abarcar un campo muy extenso. Estoy seguro de que eso es un error de los más desafortunados. Si un libro ha de ser valioso en sí, y no, meramente, como libro de consulta, debe ser obra de una sola mente. Debe ser el resultado de sintetizar una gran multiplicidad dentro de la unidad de un solo temperamento. Dicho esto, convengo, inmediata-

mente, en que eso es cada vez más difícil; pero creo que se podrían buscar los medios para que fuera posible todavía, y creo que se deben buscar, si queremos que las grandes historias no se conviertan en cosas del pasado.

Lo que se necesita es división de trabajo. Gibbon se aprovechó de Tillemont y, de no ser así, probablemente no hubiera podido terminar su obra en el transcurso de su vida. El arqueólogo o el hombre que escudriña en manuscritos inéditos es poco probable que tenga, ni el tiempo, ni las energías necesarias para escribir esa clase de historia en gran escala. El hombre que se proponga escribir esa clase de historia no debe pretender realizar él mismo el trabajo de azada. Esto se admite en la ciencia. Las leyes de Kepler se basaron sobre las observaciones de Tycho Brahe. Las teorías de Clerk Maxwell descansan sobre los experimentos de Faraday. Einstein no hizo, por sí mismo, las observaciones en las que se basan sus teorías. Hablando en general, una cosa es la recopilación de hechos, y otra, distinta, el digerirlos. Cuando los hechos son muy numerosos y complejos, resulta casi imposible que un solo hombre lleve a cabo las dos. Supongamos, por ejemplo, que desee usted saber las influencias de la civilización minoica (cretense) en la civilización clásica de Grecia. Será difícil que encuentre la opinión más equilibrada o la mejor información en un hombre que haya estado enfrascado en el muy difícil trabajo de establecer los hechos de la historia minoica. Lo mismo puede decirse de problemas menos recónditos, como, por ejemplo, la influencia de Plutarco en la Revolución francesa.

El nombre de Plutarco me hace pensar en otro sector de la historia. La historia no se ocupa sólo de los acontecimientos grandiosos y de perfilar los diferentes tipos de sociedades. También se ocupa, y con el mismo interés, de los individuos que son dignos de consideración por sí mismos. *Las vidas paralelas* de Plutarco han inspirado a muchos jóvenes ambiciosos y les han hecho seguir carreras en las que, de otro modo, podrían no haberse aventurado. Creo que, en nuestra época, existe la ten-

dencia a prestar poca atención al individuo y demasiada a la masa. Estamos tan persuadidos de que vivimos en la época del hombre Corriente, que hay hombres que han llegado a ser corrientes, a pesar de que podrían haber sido todo lo contrario. Ha existido una tendencia, especialmente en la enseñanza de la historia a la juventud, que ha hecho resaltar los tipos de cultura, oponiéndolos a los hechos de los héroes individuales. Hasta cierto punto, eso merece, por completo, nuestras alabanzas. Llegamos a tener un mejor conocimiento del curso de los acontecimientos, si se nos dice algo acerca del modo de vivir del hombre de Cromagnon o del hombre de Neanderthal, y es muy saludable saber cómo eran las casas de vecinos de Roma, en las que vivían los romanos, que Plutarco no menciona. Un libro como el de Hammonds, *Village Labourer,* nos presenta una edad entera, desde un punto de vista que es ajeno por completo a las viejas historias convencionales. Todo esto es cierto y tiene su importancia. Pero lo que, aun siendo importante no es cierto sino perniciosamente falso, es la suposición, a la que es muy difícil entregarse cuando la historia es estudiada *sólo* de ese modo en el que los individuos no cuentan y los presuntos héroes son, únicamente, encarnaciones de fuerzas sociales, pues sus obras hubieran sido hechas por cualquier otro si ellos no las hubiesen llevado a cabo; en el que, hablando en general, ningún individuo puede hacer nada mejor que dejarse llevar a la deriva por la corriente de su tiempo. Lo peor de esta concepción es que, si se mantiene, tiende a convertirse en verdad. Las vidas heroicas se inspiran en ambiciones heroicas, y los jóvenes que crean que no se puede hacer nada importante es casi seguro que no hagan nada importante. Por esa razón, creo que el tipo de historia que ejemplifican las *Vidas* de Plutarco es tan necesario como el otro tipo más general. Muy pocas personas pueden hacer una comunidad: Lenin y Stalin han sido los únicos que lo han conseguido en los tiempos modernos. Pero un número de hombres mucho mayor puede conseguir la realización de una vida individual que sea significativa. Esto es aplicable no sólo a los hombres a quienes con-

sideremos modelos dignos de imitar, sino, también, a todos los que suministran nuevos materiales a la imaginación. El emperador Federico II, por ejemplo, es casi seguro que no merezca ser imitado; pero constituye una magnífica pieza para el bagaje mental de cada uno. La Admiración del Mundo, viajando de aquí para allá con su parque de animales salvajes, completado al final con su primer ministro dentro de una jaula, polemizando con sabios musulmanes, ganando cruzadas a pesar de estar excomulgado, es una figura que hubiera lamentado no conocer. Todos creemos que merece la pena conocer a los grandes héroes de la tragedia —Agamenón, Edipo, Hamlet y los demás—; pero han existido hombres reales, cuyas vidas poseen la misma calidad que la de los héroes trágicos y, además, el valor adicional de haber existido. Todas las formas de la grandeza, sea ésta divina o diabólica, participan de una determinada calidad, y yo no deseo contemplar la alisadura de esa calidad por medio del culto a la mediocridad. La primera vez que visité América, hace ya cerca de sesenta años, conocí a una señora que acababa de tener un hijo. Alguien comentó alegremente: «Quizá sea un genio.» La señora, con un tono entrañablemente horrorizado, replicó: «¡Confío en que no!» Su deseo, ¡ay!, se realizó cumplidamente.

No intento adherirme al culto a los héroes de un Carlyle y, mucho menos, a la exageración que de ese culto hace Nietzsche. No quiero, ni por un momento, insinuar que el hombre corriente carece de importancia o que los estudios de las masas humanas son menos dignos de emprender que los estudios de los individuos notables. Lo único que deseo es mantener el equilibrio entre esos dos estudios. Creo que los individuos destacados han tenido una gran participación en el moldeamiento de la historia. Creo que, si los cien hombres de ciencia más capaces del siglo XVII hubieran muerto en la infancia, la vida del hombre corriente de todas las comunidades industriales hubiese sido ahora completamente diferente de la que es. No creo que, si Shakespeare y Milton no hubieran existido, algún otro hubiese escrito sus obras. Y, sin embargo, parece que esto es

lo que algunos historiadores «científicos» quieren hacernos creer.

Iré aún más lejos en mi adhesión a los que conceden valor al individuo. Creo que lo que más merece la pena de ser conocido y admirado en los asuntos humanos se refiere, más bien, a los individuos que a las comunidades. No creo en el valor en sí de una colección de seres humanos, que existiese con independencia del valor contenido en sus diversas vidas individuales, y considero peligroso que la historia desdeñe el valor individual, para glorificar al Estado, a la Nación, a la Iglesia o a cualquier entidad colectiva semejante. Pero no insisto en este tema por temor a caer en la política.

En mi opinión, el interés del lector corriente por la historia ha decaído en el presente siglo y, por mi parte, lamento grandemente esta decadencia. Para ella, existen varias razones. En primer lugar, la decadencia se extiende a todas las lecturas. La gente va al cine, oye la radio o mira la televisión. Se entrega a la curiosa pasión de cambiar su posición sobre la superficie de la Tierra, con la mayor velocidad que le sea posible, a la que añade el empeño por hacer que todas las partes de la superficie de la Tierra parezcan iguales. Pero, incluso los que persisten en la costumbre de la lectura seria, emplean menor parte de su tiempo en la historia, que la que empleaban, en el pasado, los lectores serios. Mi amigo Whitehead, en tiempos, utilizaba la *Historia del concilio de Trento,* de Paolo Sarpi, como libro de cabecera. Dudo que haya hoy una persona viva que haga otro tanto. La historia ha dejado de ser tan interesante como solía ser, en parte, porque el presente está tan repleto de acontecimientos importantes y tan cargado de cambios súbitos, que mucha gente no tiene ni tiempo, ni ganas de fijar su atención en los siglos pasados. La vida de Hitler, de Lenin, de Stalin o de Trotski puede ser tan interesante, en sí, como la vida de Napoleón, y tiene, además, más importancia para los problemas actuales. Pero temo que tengamos que reconocer otra causa de la decadencia en la lectura de la historia; consiste en una decadencia, correspondiente, en el arte de escribirla con

gran estilo. Ignoro la vehemencia con que los contemporáneos de Heródoto, Tucídides, Polibio, Plutarco o Tácito acogieron las obras de éstos; pero todos sabemos la vehemencia con que fueron acogidos los historiadores en los siglos XVIII y XIX. En Inglaterra hubo una larga procesión desde la *History of the Rebellion* de Clarendon hasta Macaulay. En Francia, a partir de la época de Voltaire, la historia fue el campo de batalla de las filosofías rivales. En Alemania, bajo la inspiración de Hegel, los historiadores combinaron la brillantez con la maldad en proporciones iguales. Me parece que no soy injusto con Mommsen al decir que su historia modula dos temas: uno, el de la grandeza de César, porque destruyó la libertad; otro, el de que Cartago era como Inglaterra, y Roma como Alemania y que las futuras guerras púnicas, que él preveía, tendrían la misma conclusión que las precedentes. La influencia de Treitschke, al propagar un mito pernicioso, está generalmente reconocida. Cuando hablamos de la importancia de la historia, debemos entender tanto su importancia para el mal como su importancia para el bien. Esto es aplicable, especialmente, a los mitos populares que se han convertido, poco a poco, en parte del folklore. Una vez fui a Irlanda con mis dos niños pequeños. Mi hija, de cinco años, hizo amistad con una campesina, que la trataba con gran cariño. Pero, cuando nos fuimos, aquella mujer dijo. «Es una bonita chica, a pesar de Cromwell.» Me pareció que era una lástima que la mujer no supiese, o más historia, o menos.

La decadencia en el arte de escribir la historia con grandeza es solamente un aspecto de la decadencia en el arte de escribir grandes libros. Los hombres de ciencia contemporáneos no escriben libros que se puedan comparar a los *Principia* de Newton o al *Origen de las especies* de Darwin. Los poetas ya no escriben poesía épica. En el mundo del saber, todo cambia tan de prisa que un libro voluminoso se haría viejo antes de que pudiese ser publicado. Las contribuciones al saber aparecen en las revistas, no en libros independientes, y pocos hombres consideran que haya tiempo, en cual-

quier rama de la cultura, para la reflexión reposada de la que surgían anteriormente los grandes libros. Existen, naturalmente, excepciones. Una de las más notables la constituye el profesor Toynbee, cuya obra es tan considerable como cualquier otra de tiempos más antiguos. Pero las excepciones no son lo suficientemente numerosas para contrarrestar la tendencia general. Supongo que la tendencia persistirá hasta que el mundo adopte una forma de progresar menos atropellada que su actual carrera hacia el abismo.

Creo que, en la labor de aportar sensatez a nuestra época embriagada, a la historia le corresponde un papel principal. No quiero decir que eso se vaya a llevar a cabo por medio de algunas supuestas «lecciones de historia» o con cualquier otro recurso fácilmente expresado en una fórmula verbal. Lo que la historia puede y debe hacer —no sólo por los historiadores, sino también por todos aquellos a quienes la educación recibida ha dotado con amplitud de miras—, es proporcionar una cierta serenidad de espíritu, un cierto modo de pensar y de sentir acerca de los acontecimientos contemporáneos y de su relación con el pasado y el futuro. No sé si se debe aceptar la tesis de Cornford de que Tucídides modeló su historia sobre la tragedia ática; pero, si lo hizo, los acontecimientos que describió justifican, plenamente, el que lo hiciera, y si los atenienses se hubiesen visto a sí mismos como actores de esa posible tragedia, hubieran podido acumular la sabiduría necesaria para evitar el trágico desenlace. Que la *hybris* * lleva a la tragedia es una vieja teoría; pero, por ser vieja, no es menos verdadera, y la *hybris* se vuelve a producir, en cada época, en los que han olvidado los desastres a los que siempre conduce. En nuestro tiempo, la humanidad se ha entregado colectivamente a esa *hybris* en un grado que sobrepasa a todo lo que se sabe de épocas anteriores. En el pasado, Prometeo fue considerado como un presunto liberador, cuyo benéfico trabajo era dificultado por la tiranía de Zeus; en cambio, ahora,

* Soberbia, infantuación, en griego. *(N. del T.)*

empezamos a desear que existan varios Zeus, para que sometan a los colegas modernos de Prometeo. La aspiración de Prometeo era la de servir a la humanidad; sus colegas modernos sirven a las pasiones de la humanidad, pero sólo en la medida en que esas pasiones son locas y destructivas. En el mundo moderno, los hombres inteligentes están en los laboratorios y los locos están en el poder. Los hombres inteligentes son esclavos, como los genios de la Mil y una Noches. La humanidad, colectivamente, bajo la dirección de los locos y gracias al ingenio de los esclavos inteligentes, está dedicada a la gran tarea de preparar su propia exterminación. Quisiera que existiese un Tucídides, para que desarrollarse este tema como se merece. No puedo dejar de pensar que, si los hombres que están en el poder estuvieran impregnados con el sentido de la historia, encontrarían un medio de evitar la catástrofe que todos vemos aproximarse y que nadie desea. Pues la historia no es sólo el relato sobre esta o aquella nación, ni siquiera sobre este o aquel continente: su tema es el Hombre, ese extraño producto de la evolución que ha llegado, por medio de la técnica, a dominar todas las formas de la vida e, incluso, con gran peligro para él mismo, a dominar las fuerzas de la naturaleza inanimada. Pero el Hombre, a pesar de su inteligencia, no ha llegado a aprender que la familia humana es una sola. Aunque ha abolido la selva, todavía permite que se le gobierne con la ley de la selva. Casi no tiene el sentido de las tareas comunes de la humanidad, de sus realizaciones en el pasado y de sus posibles realizaciones, más grandiosas aún, en el futuro. Considera a su prójimo, no como colaborador en una empresa común, sino como enemigo al que hay que matar antes de que mate. Sea el que fuere su partido o su secta, cree que entraña la sabiduría suma y eterna y que el partido opuesto entraña la suma y absoluta demencia. Para cualquier persona que tenga alguna cultura histórica, semejante concepción es absurda. Ninguna parte de la humanidad fue, en el pasado, tan buena como se consideró a sí misma, o tan mala como era considerada por sus enemigos; con

todo, en el pasado, la humanidad podía llevar a cabo sus empresas comunes, a pesar de sus luchas, más o menos renqueando y con retrocesos temporales desastrosos. Pero, en nuestra época, el conocimiento técnico sólo puede ser compatible con la supervivencia, si se le añade una nueva sabiduría. Esa nueva sabiduría que se necesita, sólo es nueva en un sentido: porque debe dirigirse a masas de hombres y, sobre todo, a los que detentan un gran poder. No es nueva, en cambio, en el sentido de que no haya sido proclamada ya con anterioridad. Ha sido proclamada por los sabios, durante siglos, pero no ha sido atendida. Hoy en día, ha pasado la hora en que la sabiduría se podía considerar solamente como un inútil sueño de visionarios. Algunas veces, en los momentos en que más oprimido me siento ante el temor de un desastre cercano, estoy tentado a creer que el mundo necesita un profeta que proclame, con una voz de trueno y, a la vez, con la compasión más profunda, que el camino por el que está yendo la humanidad es el camino falso —el camino que lleva a la muerte de nuestros hijos y a la extinción de toda esperanza—, pero que existe otro camino, y los hombres lo pueden recorrer si lo desean, y este otro camino lleva a un mundo mejor que cualquier otro del pasado. Pero, aunque esa visión del profeta puede proporcionar un consuelo momentáneo, lo que el mundo necesita es algo más difícil, más raro. Si llegara a aparecer el profeta en el Este, sería liquidado; si llegara a aparecer en el Oeste, no sería oído en el Este y, en el Oeste, sería condenado a la infamia. El mundo no puede ser salvado por la acción de un solo individuo, por grande y elocuente que sea. Sólo puede ser salvado cuando los dirigentes, y los que los siguen, de los países más poderosos del mundo sean conscientes de que han estado persiguiendo un fuego fatuo, que únicamente les lleva hacia una muerte ignominiosa en una charca de odio inútil. La locura colectiva no es aún completamente universal. Algunas naciones permanecen, por completo, al margen de ella; otras son solo parcialmente sus víctimas. No es aún demasia-

do tarde para esperar que la humanidad pueda tener un futuro, como ha tenido un pasado. Creo que, si los hombres quieren sentir esa esperanza con la suficiente intensidad para convertirla en energía dinámica, la conciencia de la historia constituye una de las fuerzas más grandes cuyo benéfico estímulo debe experimentarse.

Está fuera de mi alcance saber cómo se debe escribir o lo que una crítica sabia podría aconsejarme con el fin de mejorar mi propio estilo. Todo lo que puedo hacer es dar algunos detalles referentes a mis intentos en ese terreno.

Hasta que tuve veintiún años, quise escribir, más o menos, con el estilo de John Stuart Mill. Me agradaba la estructura de sus frases y su manera de desarrollar los temas. Sin embargo, ya tenía también otro ideal, que se derivaba, supongo, de las matemáticas. Quería decirlo todo, en el número más reducido de palabras en que se pudiese decir con claridad. Quizá, pensaba, se debería imitar al Baedeker, en lugar de otro modelo más literario. Consumía horas enteras en el intento de encontrar el medio más corto de expresar una idea sin ambigüedad, y estaba dispuesto a sacrificar, de buena gana, a este objetivo, las tentativas de conseguir una calidad estética.

A los veintidós años, a pesar de eso, experimenté una nueva influencia: la de mi futuro cuñado, Logan

Pearsall Smith. En aquel tiempo, se interesaba, exclusivamente, por el estilo, en vez de por el contenido. Sus dioses eran Flaubert y Walter Pater, y yo, en seguida, estuve dispuesto a creer que la manera de aprender a escribir consistía en copiar la técnica de esos autores. Me dio varias reglas sencillas, de las que recuerdo sólo dos: «Poner una coma cada cuatro palabras» y «No use nunca 'y' excepto al principio de una frase.» Su consejo más insistente era que siempre se debían volver a redactar las obras. Intenté hacerlo, concienzudamente; pero me di cuenta de que mi primera redacción era, casi siempre, mejor que la segunda. Este descubrimiento me ha hecho ahorrar una inmensa cantidad de tiempo. Con ello no me refiero, naturalmente, al contenido, sino sólo a la forma. Si descubro un error importante, vuelvo a escribir todo de nuevo. Lo que me sucede es que no puedo mejorar una frase, cuando estoy satisfecho del contenido que expresa.

De una manera muy gradual, he ido descubriendo la manera de escribir con un mínimo de preocupación y de ansiedad. Cuando era joven, cada nuevo fragmento de obra seria solía parecerme, durante algún tiempo —es posible que durante mucho—, muy lejos de mis posibilidades. Me consumía en un estado nervioso, por temor a no poder conseguir nada correcto. Hacía un intento poco satisfactorio tras otro, para desecharlos todos al final. Por último, advertí que semejantes ensayos desmañados eran un derroche de tiempo. Me di cuenta de que, una vez que había proyectado un libro sobre cualquier tema y luego de concederle una seria atención preliminar, necesitaba un período de elaboración subconsciente, que no podía acelerarse y que era dificultada por cualquier pensamiento deliberado. Algunas veces, después de algún tiempo, llegaba a la conclusión de que había cometido un error y que no podía escribir el libro que tenía en la mente. Pero, con frecuencia, fui más afortunado. Al plantar, gracias a bastante tiempo de concentración muy intensa, el problema en mi subconsciente, le hacía germinar en el subsuelo hasta que, repentinamente, la solución brotaba con claridad cegadora, y sólo que-

daba ponerse a escribir lo que había aparecido como si fuera una revelación.

La muestra más curiosa de ese proceso, y la que posteriormente me indujo a confiar en él, tuvo lugar al principio de 1914. Me había comprometido a dar las Lowell Lectures en Boston, y, como tema, había elegido: «Nuestro conocimiento del mundo exterior.» Durante todo el año 1913, pensé en el tema en cuestión. Durante el curso, en mis habitaciones de Cambridge; durante las vacaciones, en una tranquila posada o en las riberas altas del Támesis, me concentré con tal intensidad que, a veces, me olvidaba de respirar y volvía en mí palpitante, como después de un trance. Pero todo en vano. A todas las teorías que se me ocurrían cabía oponerles objeciones fatales. Finalmente, desesperado, fui a Roma a pasar las Navidades, con la esperanza de que unas vacaciones harían revivir mis apagadas energías. Regresé a Cambridge en los últimos días de 1913 y, aunque mis dificultades estaban aún totalmente sin resolver, me dispuse a dictar, lo mejor que pude, porque quedaba ya poco tiempo, el tema a una taquígrafa. A la mañana siguiente, cuando la taquígrafa se presentó, vi de repente, con toda exactitud, lo que tenía que decir y me puse a dictarle el libro entero, sin titubear ni un momento.

No quiero transmitir una impresión exagerada. El libro era bastante imperfecto y ahora pienso que contenía serios errores. Pero era el mejor que podía hacer en aquel tiempo y, con un método más reposado (dado el tiempo de que disponía), habría salido, casi con seguridad, bastante peor. Pase lo que les pase a otras personas, para mí ése es el buen procedimiento. Me he dado cuenta de que Flaubert y Pater, por lo que a mi se refiere, están mejor olvidados.

Aunque mi opinión acerca de cómo se debe escribir no es muy diferente en la actualidad de la que tenía a los dieciocho años, mi desarrollo no ha sido, de ninguna manera, rectilíneo. Hubo una época, en los primeros años de este siglo, en la que tuve ambiciones más floridas y más retóricas. Fue la época en la que escribí *El culto del hombre libre,* una obra que, ahora, no me

parece buena. En aquel tiempo, me encontraba sumergido en la prosa de Milton, y sus períodos resonantes reverberaban en las cavernas de mi espíritu. No puedo decir que ya no los admire; pero imitarlos constituye, en mí, cierta insinceridad. En realidad, todas las imitaciones son peligrosas. Por lo que se refiere al estilo, no hay nada mejor que el Prayer Book * y la versión autorizada de la Biblia; pero ambos expresan un modo de sentir y de pensar que es diferente del que corresponde a nuestro tiempo. Un estilo carece de calidad si no es la expresión íntima y casi involuntaria de la personalidad de un escritor y, aun entonces, sólo tiene calidad, si la personalidad del escritor vale la pena de ser expresada. Pero, aunque la imitación directa deba ser siempre rechazada, puede ganarse mucho familiarizándose con la buena prosa; en especial, puede alcanzarse un sentido del ritmo de la prosa.

Hay algunos principios sencillos —no tan sencillos, quizá, como los que me ofrecía mi cuñado, Logan Pearsall Smith— que creo podrían recomendarse a los autores de prosa expositiva. Primero: si basta una palabra corta, no emplear una larga. Segundo: si se quiere emitir un juicio con muchas especificaciones, pónganse algunas de éstas en frases separadas. Tercero: no hacer que el principio de la frase induzca al lector a esperar algo que se contradiga al final de ella. Como ejemplo, tomemos la siguiente frase, que podríamos encontrar muy bien en una obra de sociología: «Los seres humanos solamente se ven libres de modelos de conducta indeseables cuando determinados requisitos, que no se dan excepto en un pequeño porcentaje de casos reales, tienen la suerte de combinarse, a través de alguna fortuita concurrencia de circunstancias favorables, sean congénitas o ambientales, para producir un individuo a quien muchos factores desvían de la norma, de un modo socialmente ventajoso.» Veamos si es posible traducir esta frase a nuestro idioma. Sugiero la siguiente traducción: «Todos los hombres son granujas o, al menos, casi to-

* Libro de rezos de la Iglesia anglicana. *(N. del T.)*

dos. Los hombres que no lo son, han tenido una suerte extraordinaria, tanto en su nacimiento como en su educación.» Esto es más corto y más inteligible, y dice exactamente lo mismo. Pero si cualquier profesor utilizara la última frase, en lugar de la primera, temo que sería despedido.

A propósito de esto, se me ocurre un consejo a todos los profesores que se cuenten entre mis lectores. A mí se me permite emplear un inglés sencillo porque todo el mundo sabe que, si lo prefiriese, podría emplear la lógica matemática. Tomemos el siguiente juicio: «Algunas personas se casan con las hermanas de sus mujeres muertas.» Yo podría expresarlo en forma que únicamente llegara a ser inteligible después de años de estudio. Esto me concede cierta libertad. Aconsejo a los profesores jóvenes que escriban su primera obra en una jerga que sólo puedan entender unos pocos eruditos. Con esto a sus espaldas, podrán después, siempre, decir lo que tengan que decir en un idioma «comprensible para el pueblo.» Hoy, cuando nuestras mismas vidas están a merced de los científicos, no tengo más remedio que pensar que éstos merecerían nuestra gratitud si adoptasen mi consejo.

Durante dos mil años, los más serios de los moralistas han tenido la costumbre de desacreditar la felicidad como algo degradante y sin valor. Los estoicos, durante siglos, atacaron a Epicuro, que predicaba la felicidad; decían que su filosofía era una filosofía de cerdos, y demostraban su virtud superior inventando mentiras escandalosas sobre él. Uno de ellos, Cleanto, quiso perseguir a Aristarco por defender el sistema astronómico de Copérnico; otro, Marco Aurelio, persiguió a los cristianos; uno de los más famosos, Séneca, apoyó las abominaciones de Nerón, amasó una inmensa fortuna y prestó dinero a Boadicea a un tanto por ciento tan exorbitante de interés que la obligó a lanzarse a la rebelión. Esto por lo que se refiere a la antigüedad. Saltándonos los dos mil años siguientes, llegamos a los profesores alemanes que inventaron las desastrosas teorías que han llevado a Alemania a la bancarrota y al resto del mundo a su peligroso estado actual; todos esos sabios despreciaron la felicidad, como hizo su imitador británico, Carlyle, que no se cansó nunca de decirnos que debemos

renunciar a la felicidad en aras de la beatitud. Encontraba beatitud en casos bastante extraños: en las matanzas irlandesas de Cromwell, en la sed de sangre de Federico el Grande y en la brutalidad jamaicana del gobernador Eyre. De hecho, la hostilidad hacia la felicidad es, por lo general, hostilidad hacia la felicidad de los demás, y constituye un elegante disfraz del odio a la raza humana. Incluso cuando un hombre sacrifica sinceramente su propia felicidad, en aras de algo que considera más noble, propende a envidiar a los que gozan de un menor grado de nobleza, y esta envidia hace, con demasiada frecuencia, a los que se creen santos, crueles y destructores. Hoy, los ejemplos más importantes de esa mentalidad nos los dan los comunistas.

La gente que profesa teorías referentes a cómo se debería vivir tiende a olvidar las limitaciones de la naturaleza. Si su modo de vida implica una restricción constante del instinto, en aras de algún objetivo supremo que usted mismo se ha propuesto, es posible que el objetivo se vaya haciendo cada vez más fastidioso, debido a los esfuerzos que exige; el instinto, al que se le niegan sus satisfacciones normales, buscará otras, probablemente negativas; el placer, si usted no se permite ninguno en absoluto, se disociará de la corriente principal de su vida y se hará algo báquico y frívolo. Semejante placer no proporciona ninguna felicidad, sino sólo una desesperación más profunda.

Entre los moralistas, es un lugar común que no se puede alcanzar la felicidad si se la busca. Esto es verdad únicamente cuando se la busca incesantemente. Los tahures de Montecarlo persiguen el dinero, y la mayoría de ellos lo que consiguen es perderlo; pero hay otros modos de buscar dinero que, a menudo, tienen éxito. Lo mismo sucede con la felicidad. Si se la persigue por medio de la bebida, es porque uno se olvida de los desagradables efectos de la postembriaguez. Epicuro la buscaba viviendo en medio de una sociedad simpática y comiendo únicamente pan seco, acompañado, los días de fiesta, con un poco de queso. En su caso, este método resultó bien; pero hay que tener en cuenta que era

un valetudinario y que la mayoría de las personas necesitarían algo más sustancioso. Para la mayoría de la gente, la búsqueda de la felicidad, a no ser que se complemente de diversas maneras, es demasiado abstracta y teórica para ser adecuada como norma personal de vida. Pero creo que, cualquiera que sea la norma personal de vida que se pueda elegir, no debería ser incompatible, excepto en algún raro caso de heroísmo, con la felicidad.

Hay muchísimas personas en las que se dan las condiciones materiales para la felicidad, como, por ejemplo, salud y medios económicos suficientes, y que, sin embargo, son profundamente desgraciados. Esto es especialmente cierto en América. En casos semejantes, parece que la responsabilidad debería recaer en alguna teoría incorrecta acerca de cómo vivir. En cierto sentido, podemos decir que cualquier teoría que se refiera a cómo se debe vivir es equivocada. Nos imaginamos más diferentes de los animales de lo que lo somos en realidad. Los animales viven de acuerdo con sus instintos y son felices, en la medida en que las condiciones externas son favorables. Si usted tiene un gato, éste gozará de la vida si tiene alimento, calorcillo y oportunidades para pasar, ocasionalmente, una noche en los tejados. Las necesidades de usted son más complicadas que las de su gato, pero están basadas, aun así, en el instinto. En las sociedades civilizadas, especialmente en las sociedades de habla inglesa, esto se olvida con facilidad. La gente se propone algún objetivo supremo, y reprime todos los instintos que no se encaminen a él. Un hombre de negocios puede estar tán ávido por llegar a ser rico que sacrifique, con ese fin, su salud y sus efectos personales. Cuando por fin llega a ser rico, el único placer de que puede gozar es del de incitar a otras personas para que imiten su noble ejemplo. Muchas señoras ricas, aunque no hayan sido dotadas por la naturaleza de la facultad de gozar espontáneamente de la literatura o el arte, deciden ser tenidas por cultas y malgastan horas, mortalmente aburridas, para aprender lo que hay que decir acerca de los últimos libros de moda. No se les ocurre pensar que los libros se escriben para proporcionar pla-

cer, y no para ofrecer oportunidades a un esnobismo fastidioso.

Si usted observa a los hombres y a las mujeres que, en torno suyo, merecen el nombre de felices, comprobará que todos ellos presentan ciertas características comunes. La más importante de ellas es una actividad que, la mayoría de las veces, proporciona un placer por sí misma y que, además, va creando gradualmente algo cuyo nacimiento y desarrollo resulta agradable de ver. Las mujeres que experimentan un placer instintivo con sus niños (placer que no experimentan muchas mujeres, especialmente las educadas intelectualmente) pueden obtener este tipo de satisfacción formando una familia. Los artistas, escritores y hombres de ciencia consiguen ser felices de esta forma, si están satisfechos de su obra respectiva. Pero, además de éstas, existen muchas otras variantes, más humildes, de esta clase de placer. Muchos hombres que pasan su vida laboriosa en la City consagran sus fines de semana a un trabajo abrumador, voluntario y no remunerado en sus jardines y, a la llegada de la primavera, experimentan todas las alegrías de los creadores de belleza.

Es imposible ser feliz sin tener ninguna actividad; pero, asimismo, es imposible ser feliz si la actividad es excesiva o repelente. La actividad resulta agradable cuando está encaminada, con toda evidencia, al fin que se desea y no es contraria, en sí, al instinto. Un perro perseguirá a los conejos, hasta el extremo del agotamiento, y será feliz durante todo el tiempo; pero, si se le pone en un molino sin fin y, después de media hora, se le da una buena comida, no será feliz hasta que consiga la comida, pues hasta entonces no habrá estado dedicado a una actividad natural. Uno de los defectos de nuestro tiempo es que, en la compleja sociedad moderna, pocas de las actividades que es necesario hacer poseen la naturalidad de la caza. Como consecuencia, la mayoría de las personas, en las comunidades técnicamente avanzadas, tienen que buscar su felicidad al margen del trabajo con el que se ganan la vida. Y, si su trabajo es agotador, sus placeres tenderán a ser pasivos. Contemplar un par-

tido de fútbol o ir al cine produce después poca satisfacción y no fomenta, de ninguna manera, los instintos creadores. La satisfacción de los jugadores, que son activos, es de una especie completamente diferente.

El deseo de ser respetado por sus vecinos y el temor a su repulsa lleva a los hombres y a las mujeres (sobre todo a las mujeres) a estilos de conducta que no están dictados por impulsos espontáneos. La persona que es siempre «correcta» es siempre aburrida o casi siempre. Destroza el corazón ver cómo las madres enseñan a sus hijos a refrenar su alegría de vivir y a convertirse en títeres formalitos, por temor a que se piense que pertenecen a una clase social inferior a la que sus padres aspiran.

La persecución del éxito social, en forma de prestigio o de poder o de ambos, es el obstáculo más importante para la felicidad en una sociedad de competencia. No niego que el éxito constituya un ingrediente de la felicidad —para algunos, un ingrediente de gran importancia—. Pero, por sí sólo, no es suficiente para satisfacer a la mayoría de la gente. Se puede ser rico y admirado; pero, si no se tiene amigos, ni intereses, ni placeres superfluos espontáneos, se es un miserable. Vivir para el éxito social es una de las formas de vivir para una teoría, y vivir para una teoría es algo fastidioso y deprimente.

Si un hombre —o una mujer— con salud y lo suficiente para comer quiere ser feliz, le son necesarias dos cosas que, a primera vista, podrían parecer antagónicas. Necesita, primero, una estructura estable construida alrededor de un propósito central y, después, lo que se podría llamar «juego», es decir, lo que se hace meramente porque es divertido y no porque sirva para ninguna finalidad seria. La estructura estable debe ser la encarnación de impulsos bastante constantes, como, por ejemplo, los relacionados con la familia o el trabajo. Si la familia se ha convertido en algo constantemente detestado o el trabajo es algo uniformemente tedioso, ya no pueden proporcionar felicidad; pero merece la pena sufrir su disgusto o su tedio ocasionales, si no se experimentan

de continuo. Y esa posibilidad de experimentarlos de continuo disminuye, grandemente, si se incrementan las oportunidades para «jugar».

El tema global de la felicidad ha sido tratado, en mi opinión, con demasiada solemnidad. Se ha creído que los hombres no pueden ser felices sin una teoría de la vida o sin religión. Es posible que los que han llegado a ser desgraciados por culpa de una mala teoría, necesiten una teoría mejor, que les ayude a reponerse lo mismo que se necesita un tónico cuando se está enfermo. Pero, en circunstancias normales, un hombre puede estar sano sin necesidad de tónicos, y ser feliz sin necesidad de teorías. Lo realmente importante son las cosas sencillas. Si un hombre es feliz con su mujer y sus hijos, tiene éxito en el trabajo, y encuentra un placer en el cambio del día a la noche, de la primavera al otoño, será feliz, sea cual fuere su filosofía. Si, por el contrario, considera a su mujer odiosa, insoportable el ruido que hacen sus hijos y su trabajo como una pesadilla; si, durante el día, anhela la noche y, por la noche, suspira por la luz del día; entonces lo que necesita no es una nueva filosofía, sino un nuevo régimen, una dieta diferente o más ejercicio o lo que le sea preciso. El hombre es un animal y su felicidad depende de su fisiología más de lo que le gusta creer. La conclusión es humilde, pero no tengo más remedio que creer en ella. Los hombres de negocios desgraciados incrementarían más su felicidad, estoy convencido de ello, caminando seis millas todos los días, que por medio del cambio de filosofía más radical que se pueda concebir. De paso, digamos que ésta era la opinión de Jefferson que, a ese respecto, lamentaba la existencia de los caballos. Si hubiera podido prever el automóvil, se hubiera quedado sin habla.

El «1984» de George Orwell es un libro espantoso, que, normalmente, hace estremecer a los que lo leen. Sin embargo, no ha producido el efecto que, sin duda, pretendía su autor. La gente percibió que Orwell estaba muy enfermo ya cuando lo escribió, y, realmente, murió poco después. Le resultó casi agradable el *frisson* que los horrores del libro le proporcionaba, y pensó: «Bueno; como es natural, todo no será tan malo como lo pinta, a no ser en Rusia. Es evidente que el autor gozaba con lo tétrico. Como gozamos nosotros, siempre que no lo tomenos en serio.» Habiéndose tranquilizado a sí misma con estas fáciles falsedades, la gente prosigue en su labor de hacer que se conviertan en realidades los pronósticos de Orwell. Poco a poco, paso a paso, el mundo se ha ido acercando a la realización de las pesadillas de Orwell; pero, como ese acercamiento ha sido gradual, nadie se ha dado cuenta de lo lejos que se ha llegado por esa ruta fatal.

Los únicos que pueden comprobar, de modo adecuado, cuánto se ha perdido ya, son los que recuerdan el

mundo de antes de 1914. En aquella época feliz, se podía viajar, sin pasaporte, por todos los sitios, con la excepción de Rusia. Se podía expresar libremente cualquier opinión política, excepto en Rusia. La censura en la prensa era desconocida, excepto en Rusia. Cualquier hombre blanco podía emigrar libremente a cualquier parte del mundo. Las restricciones a la libertad de la Rusia zarista eran consideradas con horror por el resto del mundo civilizado y el poder absoluto de la policía secreta rusa parecía una abominación. En la actualidad, Rusia sigue siendo peor que el mundo occidental, pero no porque el mundo occidental haya conservado sus libertades, sino porque, mientras que éste las ha ido perdiendo, Rusia ha ido más lejos en la tiranía de lo que cualquier zar pudiera haber pensado nunca.

Durante bastante tiempo después de la Revolución rusa, se acostumbraba a decir: «No cabe duda de que el nuevo régimen tiene sus defectos; pero, de cualquier modo, es mejor que el que ha reemplazado.» Los que creían esto, se llevaron una completa desilusión. Cuando se releen los relatos del destierro en Siberia, en tiempos de los zares, no es posible volver a sentir la emoción con que se leían antaño. Los desterrados gozaban de un grado de libertad muy considerable, tanto mental como físicamente, y su suerte no era comparable, de ninguna manera, con la de las personas sometidas a trabajos forzados, en los tiempos del gobierno soviético. Los rusos cultos podían viajar libremente y gozar de los contactos con los europeos de Occidente, que ahora son imposibles. La oposición al gobierno, aunque se veía expuesta al castigo, era posible, y el castigo, como norma, no era, ni mucho menos, tan severo como ha llegado a ser. Ni la tiranía tenía tampoco la extensión que tiene en la actualidad. He leído, recientemente, la vida juvenil de Trotski, contada por Deutscher, y en ella se pone de manifiesto un grado de libertad política e intelectual para el que no hay nada comparable en la Rusia de hoy. Existe todavía tanta distancia entre Rusia y el Occidente como la que existía en los días del zarismo; pero yo no creo que esa distancia sea mayor de lo que

era entonces, pues, a la vez que Rusia ha empeorado, el Occidente ha perdido, también, gran parte de la libertad de que gozaba antes.

El problema no es nuevo; sólo es nuevo el hecho de la magnitud que alcanza. Casi desde que empezó la civilización, las autoridades de la mayoría de los Estados se han dedicado a perseguir a los mejores de sus súbditos. Todos nosotros nos conmovemos por la suerte que sufrieron Sócrates y Cristo; pero casi nadie se da cuenta de que tal ha sido el destino de una gran parte de los hombres que, después, fueron considerados dignos de una admiración poco corriente. La mayoría de los antiguos filósofos griegos fueron refugiados políticos. Aristóteles fue protegido de la hostilidad de los atenienses únicamente por las tropas de Alejandro y, cuando Alejandro murió, Aristóteles tuvo que huir. En el siglo XVII, los innovadores científicos fueron perseguidos casi en todas partes, con la excepción de Holanda. Spinoza no habría tenido la posibilidad de realizar su obra si no hubiese sido holandés. Descartes y Locke consideraron prudente huir a Holanda. Cuando Inglaterra, en 1688, adquirió un rey holandés, adoptó la tolerancia holandesa y, desde entonces, ha sido más liberal que la mayor parte de los Estados, excepto en el período de sus guerras contra la Francia revolucionaria y Napoleón. En la mayor parte de los países y en casi todos los tiempos, los que detentaban la autoridad han mirado con horror todo lo que, posteriormente, llegó a ser tenido en la mayor consideración.

En nuestra época, la novedad consiste en el creciente poder de la autoridad para imponer por la fuerza sus prejuicios. En todas partes, la policía es muchísimo más poderosa que en anteriores tiempos; y la policía, a la vez que ejerce la tarea de suprimir los crímenes ordinarios, es capaz de desplegar la misma diligencia en la supresión de todo lo que tenga un valor extraordinario.

El problema no se circunscribe a este o a aquel país, aunque la intensidad del mal no se encuentre igualmente repartida. En mi propio país, las cosas se hacen más calmosamente y con menos alboroto que en los Estados

Unidos, y el pueblo sabe muchísimo menos de ellas. Ha habido depuraciones en el Civil Service, que se han llevado a cabo sin el aparato de los Comités del Congreso. El Home Office, que inspecciona la emigración, es profundamente antiliberal, excepto cuando la opinión pública puede ser movilizada contra él. Un amigo mío polaco, un escritor muy ilustre, que nunca ha sido comunista solicitó la nacionalidad inglesa, después de vivir en Inglaterra durante mucho tiempo, y su solicitud fue, en principio, rechazada sobre la base de que era amigo del embajador de Polonia. Su solicitud fue sólo admitida, finalmente, como resultado de las protestas de varias personas de reputación irreprochable. El derecho de asilo para los refugiados políticos, que solía ser el orgullo de Inglaterra, ha sido hoy abandonado por el Home Office, aunque quizá sea posible su restauración a consecuencia de la agitación.

Hay una razón para el deterioro general que se observa en lo referente a la libertad. Esa razón es el creciente poder de las organizaciones y el hecho de que los actos de los hombres son cada vez más regulados por este o aquel gran organismo. En toda organización, se dan dos fines: uno, el fin manifiesto para el que existe la organización; otro, el incremento de poder de sus funcionarios. Es muy probable que este segundo fin atraiga más a los funcionarios en cuestión que el fin general y público a cuyo servicio se cree que están. Si usted choca con la policía, al intentar exponer alguna iniquidad de la que haya sido culpable, puede estar seguro de ganarse su hostilidad; y, si ocurre, es muy probable que tenga que sufrir seriamente.

En muchas personas de mentalidad liberal, he encontrado la creencia de que todo va bien mientras los tribunales de justicia resuelvan con equidad los casos que se lleven ante ellos. Esto no es nada realista. Supongamos, por ejemplo, para no escoger un caso hipotético, que un catedrático es destituido debido a una falsa acusación de traición. Si da la casualidad de que tiene amigos ricos, puede obtener una sentencia judicial que establezca que la acusación era falsa; pero esto probable-

mente llevará años, durante los cuales se morirá de hambre o dependerá de la caridad. Al final, será un hombre marcado. Las autoridades universitarias, que habrán aprendido a ser prudentes, dirán que es un mal profesor o un investigador poco brillante. Se encontrará otra vez destituido, pero esta vez sin posibilidad de rehabilitación y sin esperanzas de encontrar empleo en cualquier otra parte.

Es verdad que existen en América algunas instituciones educativas que, hasta ahora, han sido lo bastante fuertes para mantenerse contra la corriente. Pero esto sólo es posible en el caso de una institución de gran prestigio y que disponga de hombres valerosos para la dirección de sus asuntos. Pensemos, por ejemplo, en lo que el senador McCarthy ha dicho sobre Harvard. Dijo que «no podía concebir que alguien enviase sus hijos a la Universidad de Harvard, donde serían instruidos por profesores comunistas.» En Harvard, dijo, hay «algo maloliente que debería conocer la gente que envía allí a sus hijas y a sus hijos». Otras instituciones, con menos prestigio que Harvard, difícilmente hubieran podido resistir semejante infamia.

El poder concedido a la policía es, sin embargo, un fenómeno más serio y más universal que el senador McCarthy. Este poder ha aumentado grandemente, como es natural, debido a la atmósfera de temor que existe a ambos lados del telón de acero. Si usted vive en Rusia, y deja de ser partidario del comunismo, tendrá que sufrir si no guarda silencio, incluso en el seno de su familia. En América si usted ha sido comunista y después ha dejado de serlo, está también expuesto a ser condenado, no legalmente —a no ser que haya usted sido cogido en perjurio—, pero sí, económica y socialmente. Sólo hay una cosa que se puede hacer para escapar de semejante condena y es venderse, como confidente, al Departamento de Justicia, y, aun en ese caso sólo se consigue si el F. B. I. cree las historias fantásticas que usted le cuente.

La creciente importancia de las organizaciones en el mundo moderno exige, si se ha de conservar algún resto

de libertad, instituciones nuevas. La situación es análoga a la que se dio en el siglo XVI, debido al creciente poder de los monarcas absolutos. Fue a ese excesivo poder al que el liberalismo tradicional dio la batalla y venció. Pero, una vez que se desvaneció ese poder, surgieron otros, por lo menos, tan peligrosos, y el peor de ellos, en nuestra época, es el poder de la policía. Por lo que a mí se me alcanza, sólo existe un posible remedio, que consistiría en el establecimiento de otra fuerza de policía suplementaria, dedicada a investigar la inocencia y no la culpabilidad. Se dice, con frecuencia, que, antes de condenar a un inocente, es preferible que se salven noventa y nueve culpables. Nuestras instituciones se basan en una concepción opuesta. Si, por ejemplo, se acusa a un hombre de asesinato, todos los recursos del Estado, en forma de guardias y policías, se emplean para probar su culpabilidad y, en cambio, la demostración de su inocencia se deja a sus recursos particulares. Si quiere disponer de policías, han de ser investigadores privados, que ha de pagar de su propio bolsillo o del bolsillo de sus amigos. Cualquiera que sea su profesión, no tendrá tiempo ni oportunidad para continuar ganando dinero con el ejercicio de ella. Los fiscales, que acusan, son pagados por el Estado. Pero el abogado defensor tiene que ser pagado por el acusado, a no ser que se acoja a la defensa de oficio por pobre, y, entonces, sus representantes serán probablemente menos eminentes que los de la acusación. Todo ello es completamente injusto. Tiene tanto interés público, por lo menos, la demostración de que un inocente no ha cometido crimen alguno, como la demostración de que lo ha cometido un culpable. Una fuerza de policía dedicada a la investigación de la inocencia, nunca intentaría investigar la culpabilidad, excepto en un caso: cuando las sospechas de criminalidad recayeran sobre las autoridades. Creo que la creación de semejante fuerza de policía suplementaria haría posible la conservación de algunas de nuestras libertades tradicionales; cualquier otra medida, menos radical, no lo conseguirá, en mi opinión.

Una de las peores consecuencias del incremento mo-

derno del poder de las autoridades es la supresión de la verdad y la propagación de falsedades por medio de las agencias oficiales. A los rusos se les mantiene, en la medida de lo posible, en la ignorancia acerca de los países occidentales, hasta el punto de que el pueblo de Moscú se imagina que su «metro» es el único del mundo. Los intelectuales chinos, desde que China es comunista, han sido sometidos a un proceso horrible denominado «lavado de cerebro». A los hombres instruidos, que han adquirido todo el conocimiento que puede obtenerse en su especialidad respectiva en América o Europa occidental, se les obliga a abjurar de lo que han aprendido o a afirmar que todo aquello que merece la pena saberse proviene de fuentes comunistas. Son sometidos a tal presión psicológica que se convierten en hombres rotos, sólo aptos para repetir, a manera de cotorras, las fórmulas vacías que les transmiten sus superiores oficiales. En Rusia y en China todo esto se consigue por medio de condenas directas, impuestas no sólo a los individuos recalcitrantes, sino también a sus familias. En otros países, el proceso no ha ido, hasta ahora, tan lejos. Los que informaban verídicamente de las maldades del régimen de Chiang Kai-Shek durante los últimos años de su dominación en China, no fueron liquidados; pero se hizo todo lo humanamente posible para evitar que sus verdades fueran creídas y se convirtieron en sospechosos, con una intensidad que variaba de acuerdo con su prestigio. El hombre que informe verídicamente a su gobierno acerca de lo que ocurre en un país extranjero, no sólo correrá un riesgo personal grave, sino que sabe que su información será ignorada, a menos que su información coincida con los prejuicios oficiales. Claro que esto es nuevo solamente por la amplitud alcanzada. En 1899, el general Buller, que estaba al frente de las fuerzas británicas en Africa del Sur informó que, someter a los bóers, exigiría un ejército de doscientos mil hombres. Por esta opinión impopular fue degradado, y no se le rehabilitó cuando la opinión resultó ser correcta. Pero, a pesar de que el mal no sea nuevo, su extensión es mucho mayor de lo que solía ser. Ya no se cree, ni

siquiera entre los que se consideran más o menos liberales, que sea bueno estudiar todos los aspectos de una cuestión. El expurgo de las bibliotecas de los Estados Unidos en Europa y de las bibliotecas escolares en América está encaminado a evitar que la gente conozca más de un punto de vista sobre los problemas. El *Index Expurgatorius* ha llegado a formar parte, públicamente, de la política de los que dicen que luchan por la libertad. En apariencia, las autoridades ya no creen en la justicia de su causa hasta el punto de estar seguras de que sobrevivirá a las ordalías de la libre discusión. Solamente confían en ser creídos mientras no sea oído su contradictor. Esto demuestra un triste debilitamiento de la solidez de las creencias en nuestras propias instituciones. Durante la guerra, los nazis no permitieron a los alemanes oír las emisoras inglesas, pero, en Inglaterra, no se prohibió a nadie oír las emisoras alemanas, porque la fe en nuestra propia causa era inconmovible. Mientras impidamos que sean oídos los comunistas, produciremos la impresión de que deben ser argumentos muy sólidos. La libertad de expresión solía ser defendida porque se creía que la libertad de discusión conduciría a la victoria de la opinión más acertada. Bajo la influencia del miedo, se va perdiendo esa convicción. Como consecuencia, la verdad es una cosa y la «verdad oficial» otra. Este es el primer paso hacia el «doble pensar» y el «doble expresarse» de Orwell. Se dirá que la existencia legal de la libre expresión se ha conservado; pero su existencia real está desastrosamente cercenada, si los órganos de expresión más importantes están solamente abiertos a las opiniones sancionadas por la ortodoxia.

Esto resulta especialmente evidente en materia de educación. Incluso las opiniones más suavemente liberales exponen hoy en día, en varios países importantes, a los que se dedican a la educación, al riesgo de perder sus empleos y de ser incapacitados para encontrar otros. La consecuencia es que los niños se educan ignorando muchas cosas cuyo conocimiento es de importancia vital, y que el fanatismo y el oscurantismo gozan, en una peligrosa medida, del apoyo popular.

El temor es la fuente de donde brotan todos esos males, y el temor, como es natural que suceda cuando hay pánico, induce a los mismos actos que son causa de los desastres temidos. El peligro es real —es, realmente, mayor que en cualquier otra época anterior de la historia humana—; pero todo lo que fomente la histeria lo incrementa. Nuestro claro deber en estos tiempos difíciles, es no sólo conocer los peligros, sino examinarlos serena y racionalmente, a pesar de la conciencia de su magnitud. El mundo de 1984, tal y como lo imaginó Orwell, no durará mucho, si permitimos que exista. Será únicamente el preludio de la muerte universal.

Ante cualquier doctrina política, debemos plantearnos dos cuestiones: 1) ¿Son ciertos sus principios teóricos? 2) ¿La puesta en práctica de esa doctrina es susceptible de incrementar la felicidad humana? Por lo que a mí respecta, creo que los principios teóricos del comunismo son falsos, y pienso que la práctica de sus máximas aumenta inconmensurablemente la miseria humana.

Los principios teóricos del comunismo provienen, en su mayoría, de Marx. Mis objeciones a Marx obedecen a dos motivos: uno, que era una mentalidad confusa; otro, que su pensamiento estaba casi enteramente inspirado por el odio. La teoría de la plusvalía, con la que se supone demostrar la explotación de los asalariados por el capitalismo, ha sido elaborada gracias a: a) la aceptación subrepticia de la teoría de la población de Malthus, que Marx y todos sus discípulos rechazan explícitamente; b) la aplicación de la teoría ricardiana del valor a los salarios, pero no a los precios de los artículos

* Aparecido originalmente en *Why I Opposed Comunism,* publicado por Phoenix House, Ltd.

manufacturados. Marx está completamente satisfecho con el resultado, no porque se amolde a los hechos o porque sea lógicamente coherente, sino porque está calculado para hacer surgir la cólera de los asalariados. La teoría de Marx de que todos los acontecimientos históricos han sido motivados por la lucha de clases hace extensibles, precipitada e inciertamente, a la historia mundial, ciertos rasgos preponderantes de la Inglaterra y la Francia de hace cien años. Su creencia de que hay una fuerza cósmica, llamada materialismo dialéctico, que rige la historia humana independientemente de la voluntad de los hombres, es mera mitología. Sus errores teóricos no hubieran tenido, sin embargo, tanta importancia, si no hubiera sido porque, como Tertuliano y Carlyle, su principal deseo era el de ver el castigo de sus enemigos, sin tener en cuenta lo que sucediera, en la coyuntura, a sus amigos.

La teoría de Marx era bastante mala; pero el desarrollo que ha experimentado con Lenin y Stalin la ha hecho mucho peor. Marx había enseñado que existiría un período de transición revolucionaria, inmediatamente después de la victoria del proletariado en una guerra civil, y que, durante ese período, el proletariado, de acuerdo con la práctica acostumbrada después de una guerra civil, privaría a sus enemigos vencidos del poder político. Este período debía ser el de la dictadura del proletariado. No se debe olvidar que, en la profética visión de Marx, la victoria del proletariado tendría lugar cuando éste hubiera aumentado hasta llegar a ser la inmensa mayoría de la población. La dictadura del proletariado, por tanto, tal como la concebía Marx, no era esencialmente antidemocrática. En la Rusia de 1917, sin embargo, el proletariado constituía un pequeño porcentaje de la población, y la gran mayoría estaba constituida por campesinos. Se decretó que el partido bolchevique era el sector con conciencia de clase del proletariado, y que un reducido comité, formado por sus dirigentes, era el sector con conciencia de clase del partido bolchevique. La dictadura del proletariado se convirtió, de ese modo, en la dictadura de un reducido

comité, y, últimamente, en la de un hombre: Stalin. Como único proletario con conciencia de clase, Stalin condenó a morir de hambre a millones de campesinos y a trabajos forzados en campos de concentración a otros millones. Incluso llegó a decretar que las leyes de la herencia fueran, a partir de cierto momento, diferentes de lo que solían ser y que el plasma germinal debía obedecer a los decretos soviéticos y no al fraile reaccionario Mendel. Soy completamente incapaz de concebir cómo es posible que algunas personas, que son tan humanas como inteligentes, puedan encontrar algo que admirar en el inmenso campo de esclavitud que ha creado Stalin.

Siempre he estado en desacuerdo con Marx. Mi primera crítica hostil hacia él fue publicada en 1896. Pero mis objeciones al comunismo moderno son más profundas que mis objeciones a Marx. Lo que yo considero particularmente desastroso es el abandono de la democracia. Una minoría que basa su poder sobre la actuación de la policía secreta no tiene más remedio que ser cruel, opresiva y oscurantista. Los peligros de un poder irresponsable fueron generalmente reconocidos durante los siglos XVIII y XIX; pero, los que han sido deslumbrados por los visibles éxitos de la Unión Soviética, han olvidado todo lo que tuvo que ser dolorosamente aprendido durante la época de la monarquía absoluta, y han retrocedido a lo que había de peor en la Edad Media, con la curiosa ilusión de que se encontraban en la vanguardia del progreso.

Existen signos de que, con el tiempo, el régimen ruso se hará más liberal. Pero, aunque ello es posible, está muy lejos de ser seguro. Mientras tanto, todos los que concedan algún valor, no sólo al arte y a la ciencia, sino a que sea suficiente el pan cotidiano y el estar libre del temor de que una palabra imprudente que sus hijos profieran ante el maestro de escuela les pueda condenar a trabajos forzados en las soledades de Siberia, deben hacer cuanto esté en su poder para que se conserve, en sus países, una forma de vida menos servil y más próspera.

Hay quienes, obsesionados por los males del comunismo, han llegado a la conclusión de que la única manera efectiva de luchar contra esos males consiste en una guerra mundial. Me parece que eso es un error. Tal política podría haber sido posible en alguna ocasión; pero, en la actualidad, la guerra se ha hecho tan terrible y el comunismo ha llegado a ser tan poderoso, que nadie puede decir lo que quedaría del mundo después de una guerra mundial, y lo que quedara sería probablemente tan malo, por lo menos, como el comunismo actual. El resultado de tal guerra no dependerá del que consiga obtener la victoria nominal, si la consigue alguien. Dependerá de los inevitables efectos de la destrucción en masa producida por las bombas de hidrógeno y de cobalto y, quizá, por epidemias ingeniosamente propagadas. La manera de combatir al comunismo no es la guerra. Lo que necesitamos, además de armamentos capaces de disuadir a los comunistas de atacar al Occidente, es la disminución de las razones del descontento en las partes menos prósperas del mundo no comunista. En la mayoría de los países de Asia existe una miseria abyecta que el Occidente debería aliviar, en la medida de sus posibilidades. Existe también una gran amargura, ocasionada por los siglos de dominación insolente de los europeos en Asia. Esto debería resolverse con la combinación de un tacto paciente con grandes anuncios de la renuncia a tantas reliquias de la dominación blanca como existan todavía en Asia. El comunismo es una teoría que se alimenta de la pobreza, del odio y los conflictos. Su propagación sólo puede ser detenida por medio de la disminución del área donde reinan la pobreza y el odio.

En esta ocasión, no voy a hablar como británico, ni como europeo, ni como miembro de la democracia occidental; sino como ser humano, como miembro de la especie Hombre, especie de cuya supervivencia cabe dudar. El mundo está lleno de conflictos: judíos contra árabes; indios contra paquistaníes; blancos contra negros, en Africa; y, oscureciendo todos los conflictos menores, la lucha titánica entre el comunismo y el anticomunismo.

Casi todo el mundo, si es políticamente consciente, tiene decididas preferencias por una, o por más, de esas partes en lucha; pero quisiera, si pueden ustedes, que dejaran a un lado tales sentimientos, de momento, y se consideraran sólo miembros de una especie biológica que ha tenido una historia remarcable y cuya desaparición ninguno de nosotros puede desear. Intentaré no decir ni una sola palabra que afecte a un grupo más que a otro. Todos están igualmente en peligro y, si se comprende el peligro, es posible que todos ellos puedan, colectivamente, alejarlo. Tenemos que aprender a

pensar de una manera nueva. Debemos dejar de preguntarnos las medidas que sería necesario adoptar para que obtuviera la victoria militar el grupo de nuestras preferencias, sea el que fuere, pues ya no existen tales medidas. Lo que debemos preguntarnos es lo siguiente: ¿Qué medidas se deben tomar para impedir una contienda militar cuyas consecuencias tienen que ser desastrosas para todos?

La gente, en general, e incluso muchos hombres que ocupan puestos de responsabilidad, no ha comprendido las consecuencias inevitables que ocasionaría una guerra con bombas de hidrógeno. La gente, en general, todavía piensa en ello como algo que aniquila ciudades. Se sabe que las nuevas bombas son más poderosas que las viejas y que, en tanto que una bomba atómica pudo aniquilar Hiroshima, una bomba de hidrógeno podría hacer desaparecer las más grandes ciudades, como Londres, Nueva York y Moscú. Sin duda, en una guerra con bombas de hidrógeno, las grandes ciudades desaparecerían. Pero esto es uno de los desastres menos importantes; comparado con los que tendríamos que soportar. Si, en Londres, en Nueva York y en Moscú, todos fueran exterminados, el mundo podría, en el transcurso de unos pocos siglos, recobrarse del golpe. Pero ahora sabemos, especialmente desde la prueba de Bikini, que las bombas de hidrógeno pueden propagar, gradualmente, la destrucción por una superficie mucho mayor de lo que se había supuesto. Se ha establecido, sobre bases muy firmes, que hoy puede ser fabricada una bomba 25.000 veces más potente que la que destruyó Hiroshima. Tal bomba, al estallar cerca del suelo o bajo el agua, envía partículas radiactivas a la atmósfera. Después, éstas van cayendo lentamente y alcanzan la superficie de la Tierra en forma de terrible polvo o lluvia mortal. Fue este polvo radiactivo el que contaminó a los pescadores japoneses y a su pesca, a pesar de que estaban fuera de lo que los técnicos americanos creían ser la zona de peligro. Nadie sabe hasta dónde se pueden propagar semejantes partículas radiactivas y letales; pero las mejores autoridades en la materia afir-

man unánimemente que una guerra con bombas de hidrógeno es muy posible que terminase con la raza humana. Se teme que, si se emplearan muchas bombas de hidrógeno, sobrevendría la muerte universal (repentina, solamente para una afortunada minoría, puesto que la mayoría sufriría la lenta tortura de la enfermedad y la desintegración).

Ofreceré unos pocos ejemplos, entre muchos. Sir John Slessor, que puede hablar con autoridad sin igual, por sus experiencias en la guerra aérea, ha dicho: «Una guerra mundial, a estas alturas, sería un suicidio general»; y ha añadido: «Nunca ha tenido sentido, ni lo tendrá, el intento de abolir un *arma* de guerra cualquiera. Lo que tenemos que abolir es la *guerra.*» Lord Adrian, que es la principal autoridad inglesa en fisiología de los nervios, subrayaba recientemente lo mismo, en su alocución como presidente de la British Association. Decía: «Debemos enfrentarnos con la posibilidad de que las repetidas explosiones atómicas llevan a un grado general de radiactividad que nadie pueda tolerar y del que nadie pueda escapar»; y añadía: «A menos que estemos dispuestos a abandonar algunas de nuestras viejas adhesiones, podemos vernos obligados a intervenir en una lucha que podría acabar con la raza humana.» El Mariscal Jefe del Aire, sir Philip Joubert, ha dicho: «Con la aparición de la bomba de hidrógeno, parece que la raza humana ha llegado al punto en el que debe abandonar la guerra como prolongación de la política o aceptar la posibilidad de la destrucción total.» Podría seguir citando opiniones semejantes, indefinidamente.

Muchas advertencias han sido expresadas por eminentes hombres de ciencia y por autoridades en estrategia militar. Ninguno de ellos dice que sean seguras las peores consecuencias. Lo que sí dice es que esas consecuencias son posibles y que nadie puede estar seguro de que no se realizarán. No he percibido que las opiniones de esos técnicos dependieran, en lo mínimo, de sus opiniones políticas o de sus principios. Dependen únicamente, según lo que han demostrado mis indagaciones, de la amplitud de los conocimientos de cada

técnico en particular. He podido percibir que, cuanto más saben esos hombres, tanto más sombrías son sus opiniones.

El problema inevitable y absoluto

Aquí, pues, llego al problema que planteo a todos ustedes, el problema absoluto, terrible e inevitable: ¿Terminaremos con la raza humana o renunciará la humanidad a la guerra? La gente no se enfrenta con esta alternativa porque la abolición de la guerra es difícil. La abolición de la guerra exigiría limitaciones poco agradables de la soberanía nacional. Pero lo que quizá impida que se comprenda la situación en mayor grado que cualquier otro obstáculo, es el que el término «humanidad» parece vago y abstracto. La gente difícilmente se imagina que el peligro lo corre ella misma, y sus hijos, y sus nietos, y no solo una humanidad vagamente concebida por la imaginación. Y, por eso, esperan que, quizá, la guerra puede seguir existiendo, con tal que las armas modernas sean prohibidas. Temo que esa esperanza sea ilusoria. Cualquier acuerdo para no utilizar las bombas de hidrógeno, conseguido en época de paz, no sería considerado obligatorio ya en épocas de guerra, y los dos bandos se pondrían a fabricar bombas de hidrógeno en cuanto estallase la guerra, pues si un bando fabricase las bombas y el otro no, el que lo hiciese obtendría irremediablemente la victoria.

A ambos lados del telón de acero, hay obstáculos políticos para subrayar el carácter destructivo de la guerra futura. Si cualquiera de los dos antagonistas anunciara que no recurriría a la guerra por nada del mundo, estaría diplomáticamente a merced del otro. Cada parte, en defensa propia, tiene que seguir diciendo que hay provocaciones que no soportará. Cada una puede ansiar un acuerdo, pero ninguna de ellas se atreverá a manifestar, de modo convincente, ese deseo ardiente. La situación es análoga a la de los duelistas de otros tiempos. Sin duda, con frecuencia, ocurriría que ambos

duelistas temieran la muerte y desearan un arreglo; pero ninguno podía decirlo, puesto que, si lo hubiera hecho, habría sido tenido por cobarde. La única esperanza, en tales casos, consistía en la intervención de amigos de ambas partes que sugerían un arreglo, al que se acogían éstas simultáneamente. Esto constituye una analogía exacta de la situación actual de los protagonistas que se encuentran a cada lado del telón de acero. Si ha de llegarse a un acuerdo que haga la guerra improbable, tendrá que ser por los amistosos oficios de los neutrales, que pueden hablar de los desastrosos efectos de la guerra sin correr el riesgo de ser acusados de abogar por una política de «apaciguamiento». Los neutrales tienen perfecto derecho, incluso desde el punto de vista más estrecho de su propio interés, de hacer cuanto esté en su mano para impedir el estallido de una guerra mundial, pues, si tal guerra estallase, es muy probable que todos los habitantes de los países neutrales, junto con el resto de la humanidad, pereciesen. Si yo estuviese al frente del gobierno de un país neutral consideraría, ciertamente, que mi deber más importante era el de procurar que mi país continuara teniendo habitantes, y llegaría a la conclusión de que la única manera de conseguir esa probabilidad habría de consistir en promover alguna especie de arreglo entre las potencias que se enfrentan a uno y otro lado del telón de acero.

Personalmente, no soy, como es natural, neutral en mis preferencias, y no desearía que el peligro de guerra se alejase gracias a la sumisión abyecta del Occidente. Pero, como ser humano, tengo que recordar que, si el conflicto entre el Este y el Oeste ha de resolverse de alguna forma que proporcione satisfacción a todos, comunistas o anticomunistas asiáticos, europeos o americanos, blancos o negros, esa forma no debe ser la guerra. Quisiera que esto fuera entendido en los dos lados del telón de acero. No es bastante, en modo alguno, que se entienda solamente en uno de los lados. Creo que los neutrales, puesto que no se encuentran en nuestro trágico dilema, pueden, si quieren, llevar a cabo esa labor en los dos bandos. Me gustaría ver a una o más poten-

cias neutrales nombrando una comisión de técnicos, todos ellos neutrales, para que redactase un informe de los efectos destructores que se derivarían de una guerra con bombas de hidrógeno, no sólo para los beligerantes, sino también para los neutrales. Quisiera que ese informe fuera presentado a los gobiernos de todas las grandes potencias, con una invitación para que expresasen su acuerdo o su desacuerdo con las conclusiones que de él se derivasen. Me parece posible que, de este modo, todas las grandes potencias se pongan de acuerdo en aceptar el hecho de que una guerra mundial ya no serviría a los propósitos de cualesquiera de ellas, puesto que es susceptible de exterminar a amigos y enemigos y, por añadidura, a los neutrales.

Según las estimaciones geológicas, el hombre existe sólo desde hace muy poco tiempo (un millón de años, cuanto más). Lo que ha conseguido, en especial durante los últimos seis mil años, es algo completamente nuevo en la historia del cosmos, o por lo menos, de lo que sabemos de él. Durante incontables edades el sol ha salido y se ha puesto, la luna ha crecido y ha menguado, las estrellas han brillado en la noche; pero todo ello sólo se ha comprendido con la llegada del hombre. En el gran mundo de la astronomía y en el pequeño mundo del átomo, el hombre ha descubierto secretos que habrían parecido imposibles de descubrir. En arte, en literatura y en religión, algunos hombres han demostrado una sublimidad de sentimientos que hacen a la especie digna de conservarse. ¿Debe terminarse todo eso en un horror trivial, porque existan muy pocos capaces de pensar en el hombre, con preferencia a este o a aquel grupo de hombres? ¿Está nuestra raza tan desprovista de sabiduría, es tan incapaz de sentir un amor imparcial, es tan ciega para los dictados más simples del instinto de la conservación, para que la última prueba de su estúpida inteligencia sea la exterminación de toda vida en nuestro planeta? Pues no serán sólo los hombres los que perecerán, sino también los animales, a los que nadie puede acusar de comunismo o de anticomunismo.

No puedo creer que éste deba ser el fin. Quisiera que los hombres olvidasen sus querellas durante algunos momentos, y reflexionasen en que, si se conceden a sí mismos la supervivencia, hay toda clase de razones para esperar que los triunfos del futuro superen inconmensurablemente a los triunfos del pasado. Ante nosotros existe la posibilidad, si la elegimos, del progreso continuo en felicidad, en conocimientos y en sabiduría. ¿Elegiremos, en lugar de ella, la muerte, porque no seamos capaces de olvidar nuestras querellas? Llamo, como ser humano, a los seres humanos: recordad vuestra humanidad y olvidad el resto. Si podéis hacerlo, se abre el camino hacia un nuevo paraíso; si no, ante nosotros sólo queda la muerte universal.

Discurso de Bertrand Russell leído en su ausencia, en el Congreso Mundial de la Paz, de Helsinki.

Desearía transmitir a este Congreso mi pesar por no estar presente, y mi esperanza de que se llegue a resultados fructíferos.

La humanidad se enfrenta con una alternativa que no ha surgido nunca, antes de ahora, en la historia humana: o se renuncia a la guerra o se va al aniquilamiento de la raza humana. Eminentes hombres de ciencia y autoridades en estrategia militar han hecho muchas y serias advertencias. Ninguno de ellos dice que los peores resultados son inevitables.

Lo que creo que sí se puede tener por seguro es que ya no existe ninguna posibilidad de victoria para ningún bando, de victoria como se ha entendido ésta hasta ahora, y, casi seguro que, si seguimos sin poner restricciones a los instrumentos científicos de guerra, la próxima contienda no dejará ningún superviviente. Se desprende de esto que las únicas posibilidades abiertas ante la humanidad son: o bien la paz mediante un acuerdo, o bien la paz de la muerte universal

La serie de pasos que yo pretendo sugerir, me parece, nos ayudarán a conseguir la alternativa más feliz. Sin duda, existen otras formas de alcanzar el mismo objetivo; pero, si queremos que no paralice nuestras actividades una desesperación apática, nos importa mucho pensar, por lo menos, en un método bien definido para llegar a una paz segura.

Antes de entrar en lo que se refiere a esos pasos, me gustaría discutir un punto de vista que han sostenido, erróneamente en mi opinión, verdaderos amigos de la paz quienes aseguran que lo que hace falta es un acuerdo entre las grandes potencias de no utilizar nunca las armas nucleares. Me parece que el esfuerzo por conseguir semejante acuerdo lleva a un callejón sin salida, por dos razones. Una de ellas es que tales armas pueden ser ahora fabricadas con tal secreto, que puede ser eludida la inspección. De ello se sigue que, aunque se hubiese llegado a un acuerdo sobre la prohibición de tales armas, cada uno de los bandos pensaría que el otro las está fabricando secretamente, y la desconfianza mutua haría que las relaciones fuesen aún más tirantes que ahora.

La otra razón es que, incluso si cada uno de los bandos renunciase a la fabricación de esas armas mientras durase la paz nominal, ninguno de ellos se consideraría ligado por el compromiso si la guerra estallase en realidad, y los dos bandos podrían fabricar bombas H después de empezada la lucha.

Hay muchas personas que se engañan a sí mismas diciéndose que, en la guerra, no se emplearían realmente las bombas de hidrógeno. Esta convicción se basa en que los gases no fueron empleados durante la segunda guerra mundial. Temo que esto sea una completa ilusión. El gas no se empleó porque no se consideró decisivo y se suponía que las máscaras antigás servirían de protección. Las bombas H, por el contrario, son un arma decisiva contra la cual, hasta ahora, no se ha descubierto ninguna defensa. Si una de las partes emplease la bomba y otra no, la que la utilizase reduciría probablemente a la otra a la impotencia sirviéndose

solamente de un pequeño número de bombas, de tal manera que, con alguna suerte, no se perjudicaría mucho a sí misma; pues los daños más terribles que hay que temer están determinados por la explosión de un gran número de bombas. Por lo tanto, creo que una guerra en la que sólo un bando empleara las bombas H, podría terminar en algo que mereciese el nombre de victoria. No creo —y, en esto, estoy de acuerdo con todas las autoridades militares— que exista la mínima probabilidad de que las bombas de hidrógeno no sean usadas en una guerra mundial. De ello se sigue que debemos impedir la guerra en gran escala o perecer. Hacer que los gobiernos del mundo admitan esto es un paso necesario en el camino de la paz. En resumen: la abolición de las bombas de hidrógeno, que es algo que todos debemos desear, sólo puede llegar a ser provechosa después de que ambos bloques se hayan encontrado en el sincero esfuerzo de poner fin a las hostiles relaciones que existen entre los dos. ¿Cómo puede conseguirse esto?

Antes de que llegue a ser posible ninguna medida universal de acuerdo deben conseguirse dos cosas: primera, los Estados poderosos deben darse cuenta de que sus objetivos, de cualquier clase que sean, no pueden alcanzarse con la guerra; segunda, como consecuencia de la universalidad de esa comprobación, la sospecha que cada bando tiene de que el otro prepara la guerra, debe aminorarse. A continuación se ofrecen algunas sugerencias a la consideración de ustedes, acerca de las medidas que se pueden tomar para llegar a esos dos objetivos.

La primera medida podría ser una declaración hecha por un reducido número de científicos eminentes en la que se expusiesen los efectos que resultarían de una guerra nuclear.

De esta declaración no debería desprenderse la existencia de ningún prejuicio, ni siquiera en forma velada, a favor de cualquiera de los dos bandos. Es de gran importancia que las autoridades científicas nos dijeran lo que nos puede ocurrir en un lenguaje sencillo y en

varias formas: ofreciéndonos una información definida, siempre que esto sea posible; y, en los casos para los que no existan aún conclusiones seguras, ofreciéndonos las hipótesis de mayor probabilidad. La mayoría de los hechos pueden ya ser establecidos, en la medida en que los conocimientos existentes nos lo permiten, por los que deseen tomarse la gran molestia de reunir la necesaria información. Pero sería conveniente que los hechos se presentaran con la mayor sencillez posible, que fueran fácilmente accesibles y ampliamente publicados, y que se dispusiese de una declaración autorizada, que pudieran alegar los que se encuentran empeñados en la tarea de propagar este conocimiento.

Esa declaración aclararía, indudablemente, que una guerra nuclear no proporcionaría la victoria a ningún campo contendiente y que, de esa guerra, no saldría la clase de mundo que desean los comunistas, ni la clase de mundo que desean sus adversarios, ni la clase de mundo que desean las naciones no comprometidas.

Los científicos de todo el mundo deberían ser invitados a firmar la declaración técnica, y confío que, como paso siguiente, dicho informe constituiría la base de acción de algún gobierno al margen de los dos bloques, o de varios. Dichos gobiernos podrían presentar el informe, o, si lo prefieren así, otro informe redactado por sus propios especialistas científicos, a todos los gobiernos de las grandes potencias mundiales, invitándoles a que dieran su opinión sobre él. El informe debe tener un peso tal de autoridad científica, que le sea muy difícil a cualquier gobierno el atacar sus conclusiones. Los gobiernos situados a cada lado del telón de acero podrían, sin hacer mal papel, simultáneamente, admitir, frente a los gobiernos independientes, que la guerra ya no puede ser utilizada como una prolongación de la política. Entre los neutrales, la India se encuentra en una posición especialmente favorable debido a sus amistosas relaciones con los dos bandos, y, asimismo, a su experiencia en las mediaciones con resultado positivo en Corea e Indochina. Me gustaría ver a la India presentando esa declaración científica a todas las grandes

potencias, invitándolas a que manifestasen su opinión sobre ella. Confío en que todas ellas llegarían a comprender, de esa manera, que no tienen nada que ganar en una guerra nuclear.

Hasta que eso llegue, es necesario cierto reajuste de ideas en los que, hasta ahora, han sido vehementes partidarios del comunismo o del anticomunismo. Deben darse cuenta de que no sirven de nada las injurias contra el partido opuesto, ni el insistir sobre los pecados que éste cometió en el pasado, ni el desconfiar de sus intenciones. No tienen por qué abandonar sus opiniones acerca del sistema que les parezca mejor, como no tienen por qué abandonar sus preferencias sobre la política de los partidos en su propio país. Lo que todos deben hacer es llegar a admitir que la propagación de las ideas que prefieren debe ser realizada mediante la persuasión, no mediante la fuerza.

Supongamos que las grandes potencias, gracias a los procedimientos que acabamos de sugerir, han llegado a admitir que ninguna de ellas puede conseguir sus objetivos por medio de la guerra. Este es el paso más difícil. Consideremos ahora cuáles serían los pasos siguientes, una vez que se hubiese dado éste.

El paso siguiente, que debería darse en seguida, sería conseguir el cese temporal de todos los conflictos, fríos o calientes, entre tanto se ideasen otras medidas más permanentes. Hasta que llegasen estas otras medidas, el armisticio temporal habría de llevarse a cabo sobre la base del *statu quo,* ya que no existe ninguna otra base que no lleve consigo complicadas negociaciones. Dichas negociaciones deberían llegar en el momento oportuno; pero, si se desea que sean fructíferas, no deben celebrarse en la atmósfera de hostilidad y desconfianza que existe en estos momentos. Por cierto período, durante el cual el odio y el miedo fueran aminorándose, debería existir un amortiguamiento de las invectivas periódicas, e incluso las críticas que cada campo haga merecidamente al otro deberían enmudecer. Se deberían facilitar los intercambios comerciales y las visitas mutuas de delegaciones, especialmente de tipo cultural y educativo.

Todo esto serviría para preparar el terreno propicio para una conferencia mundial y haría posible que esa conferencia fuera algo más que una áspera disputa de poder a poder.

Cuando, gracias a esos procedimientos, se hubiera creado una atmósfera relativamente amistosa, tendría lugar una conferencia mundial, con la finalidad de elaborar medios que sustituyesen a la guerra en la resolución de las discrepancias entre los Estados. Esta es una enorme labor, no sólo por su amplitud y su dificultad, sino también por los mismos conflictos reales de intereses que puede hacer surgir. Yo no creo que se consiga, si no se prepara antes a la opinión de modo adecuado. Los delegados a la conferencia tendrán que estar convencidos de lo siguiente: en primer lugar, que la guerra significa el desastre total; en segundo, que la solución de una disputa, por medio de un acuerdo es más ventajosa para los contendientes que la continuación de la disputa, incluso si la solución no es completamente satisfactoria para ninguna de las dos partes. Si los asistentes a la conferencia están imbuidos de ese espíritu, podrán dedicarse, con esperanza de éxito, a abordar los enormes problemas con que han de enfrentarse.

El primero de los problemas que es necesario afrontar debería ser la reducción de los armamentos nacionales. Mientras éstos se mantengan en su nivel actual, resultará evidente que la renuncia a la guerra no es sincera.

Deberían restaurarse las libertades que existían antes de 1914, especialmente la libertad de viajar y la libertad de circulación de libros y periódicos, así como la desaparición de obstáculos a la libre propagación de las ideas a través de las fronteras nacionales. Estas diversas restauraciones de las antiguas libertades son pasos necesarios hacia el establecimiento de la convicción de que la humanidad forma una sola familia y de que las diferencias entre los gobiernos, cuando llegan a hacerse tan agudas como lo son en la actualidad, son difíciles obstáculos para llegar a la paz.

Si se llegase a conseguir lo que precede, la conferen-

cia tendría que pasar a la creación de una Autoridad Mundial, lo cual ha sido ya intentado dos veces, primero, con la Sociedad de Naciones, y, después, con la O. N. U. No pretendo ahora entrar en ese problema; pero sí diré que, a menos que sea resuelto, el resto de las medidas que se tomen carecerá de valor permanente.

Desde 1914, el mundo ha estado siempre sometido a un terror cada vez más intenso. Un número inmenso de hombres, mujeres y niños ha perecido y los supervivientes, en una gran proporción, han experimentado el terror de la muerte inminente. Cuando la gente de Occidente piensa en los rusos y en los chinos y cuando los rusos y los chinos piensan en Occidente, lo hacen, principalmente, representándoselos como fuente de la destrucción y del desastre, no como seres normales, con su capacidad corriente y humana para el placer y el sufrimiento. Cada vez más, se piensa que la frivolidad constituye el único escape para la desesperación. La solución que puede conseguirse a través de una firme confianza y de una política constructiva ha llegado a parecer inalcanzable. Pero la desesperanza apática no es el único estado de ánimo racional en el mundo en que nos encontramos. En todo el mundo, casi todas las personas serían más felices y más prósperas si el Este y el Oeste abandonaran su querella. A nadie hay que pedirle que renuncie a nada, a no ser al sueño de la dominación mundial, que se ha convertido, en la actualidad, en algo mucho más imposible que la más descabellada de las utopías. Tenemos, como nunca hemos tenido antes, los medios de poseer la abundancia de bienes y comodidades que son necesarias para hacer la vida agradable. Rusia y China, si se asegurara la paz, podrían dedicar a la producción de bienes de consumo todas las energías dedicadas ahora al rearme. El inmenso saber científico dedicado a la producción de las armas nucleares podría fertilizar los desiertos y hacer que lloviese en el Sahara y en Gobi. Con la desaparición del miedo, surgirían nuevas energías, el espíritu humano remontaría el vuelo para hacerse renovadamente creador y los viejos terrores sombríos que se ocultan en las pro-

fundidades de la conciencia de los hombres se desvanecerían.

En una guerra en la que se empleen las bombas de hidrógeno no puede haber nadie victorioso. Podemos vivir juntos o morir juntos. Estoy firmemente persuadido de que si los que nos damos cuenta de esto nos consagramos, con la suficiente energía, a la empresa, conseguiremos que también se dé cuenta el mundo de ello. Los comunistas y los anticomunistas prefieren, igualmente, la vida a la muerte y, si se les explica con claridad la alternativa, elegirán la adopción de las medidas necesarias para la conservación de la vida. Esta confianza requiere un ánimo esforzado, pues exige, de los que comprendemos el problema en toda su crudeza, el empleo de una energía inmensa en la labor de persuadir, teniendo siempre presentes el hecho negativo de que el tiempo es corto y la tentación permanente del histerismo que ocasiona la contemplación de los posibles abismos. Pero, a pesar de que esa esperanza implique una labor ardua, debe mantenerse viva. Debe ser mantenida firmemente, frente a cualquier desaliento. Debe inspirar las vidas, a lo primero, quizá, de un número relativamente escaso de personas, pero, poco a poco, de más, hasta que los hombres se congreguen, con un inmenso grito de alegría, para celebrar el fin de la muerte organizada y la inauguración de una era más feliz que cualquier otra que haya entrado nunca en el destino del hombre.

Indice

Adaptación: Resumen autobiográfico 7
Seis charlas autobiográficas: 21
1. Por qué me dediqué a la filosofía 21
2. Algunos contactos filosóficos 26
3. Experiencias de un pacifista en la Primera Guerra Mundial 32
4. De la lógica a la política 38
5. Creencias desechadas y creencias mantenidas 43
6. Esperanzas colmadas y desengaños 48
Cómo envejecer 54
De *Nuevas esperanzas para un mundo que cambia* 58
Reflexiones al cumplir mis ochenta años 58
Retratos de memoria: 65
1. Algunos *Dons* del Cambridge de 1890 65
2. Algunos de mis contemporáneos de Cambridge 71
3. George Bernard Shaw 78
4. H. G. Wells 83
5. Joseph Conrad 88
6. George Santayana 93
7. Alfred North Whitehead 99
8. Sidney y Beatrice Webb 100
9. D. H. Lawrence 111
Lord John Russell 117
John Stuart Mill 123
Espíritu y materia 146
El culto al «uso común de las palabras» 167
Conocimiento y sabiduría 174
Una filosofía para nuestro tiempo 179
En pro de un pensamiento claro 187

La historia como arte 193
Mi modo de escribir 214
El camino de la felicidad 219
Síntomas del *1984* de Orwell 225
Por qué no soy comunista 234
El peligro que amenaza al hombre 238
Pasos hacia la paz 245

*Volumen intermedio

St Augustine College Library
5811

Así como en «La evolución de mi pensamiento filosófico» (LB 605), BERTRAND RUSSELL (1872-1970), reconstruyó —desde la privilegiada atalaya de sus casi noventa años— las grandes líneas de su trayectoria intelectual, el presente volumen incluye un conjunto de esbozos autobiográficos y recuerdos personales cuya yuxtaposición e interpenetración forman un cuadro lleno de color y de vida del medio social e intelectual en el que se educó y llegó a la madurez. RETRATOS DE MEMORIA figura entre las mejores páginas de su obra y contiene agudas descripciones de escritores y filósofos a los que trató, con mayor o menor intimidad, en distintas etapas de su vida: Wittgenstein, A. N. Whitehead, G. E. Moore, Santayana, G. B. Shaw, H. G. Wells, Joseph Conrad, Sidney y Beatrice Webb, D. H. Lawrence, etc. En otros textos el gran filósofo británico rememora su tranquila infancia victoriana, las tradiciones aristocráticas de su familia («la política había sido la ocupación habitual de mi familia desde el siglo XVI») y la figura de su abuelo, los motivos que le llevaron a dedicarse a la filosofía, sus dolorosas experiencias como pacifista durante la Gran Guerra, la desilusión que le produjo su visita a la Unión Soviética y sus encuentros con Lenin, el balance de las creencias juveniles desechadas o mantenidas y de las esperanzas colmadas o frustradas, la melancolía ante la inesperada desaparición de instituciones y costumbres británicas que parecían tan indestructibles como el granito («a los que de jóvenes se acostumbraron a la solidez de antaño no les es fácil convencerse de que su vida actual es una realidad y no una pesadilla pasajera»), el desencanto por el incumplimiento de las expectativas decimonónicas de progreso ordenado, desaparición gradual de la guerra y avance de la democracia parlamentaria. Completan el volumen un estudio sobre John Stuart Mill, una serie de reflexiones de carácter teórico (la falsa contraposición entre espíritu y materia, el análisis del lenguaje ordinario, la distinción entre conocimiento y sabiduría, etc.) y otros escritos sobre la amenaza atómica y la forma de asegurar la paz y la supervivencia de la humanidad.

El libro de bolsillo Alianza Editorial Madrid

Cubierta Daniel Gil

T3-BKM-566